





Digitized by the Internet Archive
in 2011 with funding from
University of Ottawa

Revue
de
l'Université d'Ottawa

Revue
de
l'Université d'Ottawa



1952
vingt-deuxième année



L'Université d'Ottawa
Canada

Les fondements de la géopolitique

La géopolitique est une science qui étudie systématiquement les constantes géographiques et politiques qui influencent ensemble l'évolution des États.

Cette définition exige quelques commentaires. Nous avons bien employé le verbe « influencer » et non point le verbe « déterminer » dans cette expression; et c'est ce qui distingue notre conception de la géopolitique de celle des géopoliticiens allemands pour lesquels la géographie détermine la vie des États, dans le sens réel de cause à effet. Nous ne croyons pas à une détermination stricte ou exclusive, en raison de l'existence effective d'autres causes contributives non moins puissantes, telles que les motifs psychologiques et les nécessités économiques ou les besoins sociaux. Aussi affirmons-nous tout simplement que la géographie influence profondément cette évolution. Cette distinction est importante et vraie: car un État se compose non seulement d'une assiette géographique, mais aussi d'une population organisée en collectivité, et d'une autorité prenant ses responsabilités. Or ces deux derniers éléments impliquent l'existence et l'usage du libre arbitre qui ne saurait être aveuglément soumis à des particularités géographiques, bien qu'il puisse être influencé par elles.

Ce qui fait l'originalité de la géopolitique, c'est justement la combinaison de constantes géographiques et politiques dans le fait et dans l'explication de l'évolution des États. Quant à sa matière même, la géopolitique n'est donc pas une science nouvelle: car notre vieille terre n'a pas beaucoup changé depuis que nous avons une histoire, pas plus d'ailleurs que les vices et les vertus des hommes. Or ces divers domaines ont toujours intéressé les penseurs et les savants; et l'on sait qu'entre ces deux pôles, toute une série de sciences viennent s'intercaler. Ce qui caractérise la géopolitique, c'est qu'elle fait un recoupement à travers toutes ces sciences pour mettre en lumière des groupes de principes généraux dont nous allons donner certains exemples.

Ainsi donc, la matière de la géopolitique est très ancienne: c'est la forme que nous lui donnons qui est originale. C'est pourquoi, des historiens habiles vont jusqu'à Aristote pour trouver des motifs géographiques aux constitutions qu'il voulait donner à certaines républiques, et à ses conseils pour le choix des capitales ou la défense des villes. Enfin, le nom de géopolitique a été créé à notre époque par des géographes suédois et allemands, qui ont développé sa signification dans l'esprit de l'évolution darwinienne du matérialisme et du déterminisme. Peu après, il a été utilisé en Allemagne dans un esprit de nationalisme racial très prononcé, pour donner du poids à certaines thèses politiques et militaires que les nazis ont exploitées systématiquement avec les terribles résultats que nous rappelle l'histoire.

L'idée que nous nous faisons de la géopolitique est étrangère à cette filiation récente. Mais nous voudrions conserver la matière immense des recherches faites surtout en Allemagne et aussi en Suède, en Angleterre, en France et ailleurs, pour les organiser systématiquement avec un esprit humaniste. En somme, il s'agit de penser à nouveau un corps de doctrines qui n'est plus considéré comme tout à fait pur ou même honnête, pour en refondre la matière dans une forme centrée vers le bien. Une opération analogue a été faite en philosophie par saint Thomas d'Aquin, en purifiant les textes d'Aristote pour en éliminer les interprétations matérialistes et les développer avec ses intentions réalistes et spiritualistes.

Voyons de plus près notre définition de la géopolitique comme l'étude systématique des constantes géographiques et politiques qui influencent ensemble la vie des États. Que faut-il comprendre par des constantes de cet ordre? Si nous considérons avec attention un atlas historique, nous remarquons facilement que les formes cartographiques des États changent irrégulièrement à travers les âges. Ceci est vrai de tous les pays et de tous les continents: car les divers régimes qui s'y sont succédés, les conflits d'allégeance qui les ont ensanglantés, ont donné des formes variées à leurs cartes à travers l'histoire. Il en est ainsi de la France, de l'Angleterre et même de pays nouveaux comme le Canada. Presque à chaque génération, les formes intérieures que prennent les continents et les États changent

donc inéluctablement: ce qui montre la réalité d'une évolution géographique dans la vie des pays. C'est à la géopolitique de déterminer les éléments constants qui provoquent d'une certaine manière ces changements de régime, de juridiction, d'allégeance et de programmes politiques, que le cartographe indique sur son atlas et que l'historien a le devoir d'étudier.

* * *

Les constantes de la géopolitique peuvent être groupées selon trois types ou dimensions de base: *géographiques*, *politiques* et *pratiques*. Les premières ont trait aux conditions matérielles de cette science, les secondes donnent ses conditions formelles, et les troisièmes précisent la combinaison des deux précédentes pour aboutir à des actes décisifs.

Les éléments géographiques constants peuvent se grouper selon plusieurs catégories significatives que nous pouvons réduire à cinq pour nos besoins. Ce sont 1° la *physiographie*, comprenant la location, la grandeur, la forme, l'orographie, l'hydrographie et le climat; 2° les *ressources* du sous-sol, de l'agriculture et de l'élevage; 3° les *communications* pour le transport, le commerce et la défense; 4° l'*économie* comprenant les finances et la technique; 5° la *sociographie*, terme suggestif qui comprend le développement démographique, les institutions et le régime politique. Il est facile de voir que ces diverses catégories correspondent d'une certaine manière aux divisions courantes de la géographie (physiographie, économique, sociographie). De sorte qu'en fait la géopolitique s'organise en opérant des synthèses dynamiques à travers ces diverses branches de la géographie pour mettre en relief quelques points très importants, qui permettent de donner à ses catégories les développements qu'elles comportent.

L'analyse de ces catégories en fonction de l'histoire permet d'en tirer certains principes pour chacune d'elles, avec des exemples décisifs illustrant leur action dans l'évolution des États, et avec des directives pour l'avenir. Ainsi la géopolitique permet de se faire une idée bien motivée des tendances générales d'un État, et même de prévoir la manière dont chaque État pourrait s'organiser pour accomplir sa destinée en fonction de ses cadres géographiques. A

titre d'exemple, nous développerons quelques considérations sur la toute première catégorie, en nous limitant à la position géographique d'un pays.

La place occupée par un pays sur la planète détermine son climat, donc l'influence que la nature peut avoir sur le rendement de sa population. De plus, elle indique son accessibilité, ce qui conditionne l'organisation de son système de transport et de ses moyens de défense. Enfin, elle lui vaut des voisins. Ces considérations impliquent plusieurs principes intéressants. Ainsi, par exemple, si la position d'un pays sur la planète est telle que tous ses voisins sont des ennemis, ou bien il doit disparaître à travers les âges par des partages ou des invasions comme ce fut le cas de la Pologne, ou bien il faut que ce pays organise et combine sa défense et sa politique étrangère de manière à obtenir une certaine balance de forces favorables à sa survivance. Voici un autre principe: si un pays se trouve très éloigné des centres importants de population et de commerce, alors il va périr ou végéter; s'il est assez riche pour se faire remarquer par d'autres pays, alors il devra se préparer à se défendre ou s'arranger de manière que sa mise en valeur sauvegarde sa dignité, ses droits essentiels et ses intérêts nationaux.

Si nous considérons l'accessibilité d'un État, nous pouvons pour le principe qu'un pays ayant des côtes maritimes, peut avoir des relations plus étroites, plus nombreuses et plus effectives comme rendement, qu'un autre entouré de jungles ou de montagnes. Par conséquent, un pays doté de côtes maritimes peut se faire des amis et se faire aider pour sa défense bien plus facilement que s'il était placé dans une région montagneuse inaccessible. La Suisse semble faire exception à ce principe; mais son cas particulier peut s'expliquer en faisant appel à d'autres catégories géopolitiques. Le fait reste que l'inaccessibilité d'un pays affecte toujours son évolution générale. Ainsi en est-il de la Bolivie, qui est située au centre de l'Amérique du Sud: sans l'aviation, ce pays aurait été encore un grand inconnu dans le monde. A l'heure actuelle la Bolivie n'est pas encore développée comme un pays moderne: la vie intellectuelle et commerciale sont beaucoup moins intenses qu'en Argentine ou en Uruguay qui jouissent de longues côtes maritimes.

Du point de vue de l'accessibilité, l'évolution des Indes offre un exemple remarquable: comme on le sait, cette péninsule est bordée à l'est et à l'ouest par deux chaînes de montagnes, les Gats, qui rendent difficile une invasion par ses côtes; ceci explique pourquoi presque tous les conquérants de ce vaste pays sont venus du nord en suivant les vallées de ses grands fleuves. Par contre, la Birmanie est plus accessible par la mer que par ses frontières du nord qui s'accrochent au massif des Himalayas. La pénétration anglaise s'est faite du sud au nord en remontant les grands fleuves qui se jettent dans l'océan Indien. Il convient pourtant de signaler que l'occupation japonaise de la Birmanie, et sa libération par les Alliés furent entreprises toutes deux par le nord, pour des raisons stratégiques.

Nous compléterons cette discussion de la première catégorie géopolitique, en rappelant que la situation géographique d'un pays explique en grande partie la manière de sa colonisation. Prenons comme exemple l'Amérique du Nord. Les détails de l'installation des Anglais et de la pénétration des Français se sont réalisés en raison de circonstances géographiques déterminantes, et nullement en vertu de plans établis par des gouvernements responsables. En effet, les Anglais s'installèrent depuis la Virginie jusqu'au Maine dans la grande plaine très étroite encaissée entre l'océan et le massif des monts Appalaches qui séparent cette grande plaine de l'intérieur du continent américain. Les Anglais établirent une série de postes et de garnisons le long des rivières, qui étaient plutôt courtes, puisque les montagnes ne sont pas bien éloignées de l'océan (quelques milles dans le Maine et 250 milles environ dans le sud). La colonisation anglaise s'est donc faite le long des rivages de l'Atlantique, sans aller au début au delà des monts Appalaches qui les isolaient et les empêchaient d'aller vers l'intérieur.

Par contre, les Français avaient pénétré plus au nord dans le golfe Saint-Laurent pour s'installer sur les rives du Saint-Laurent d'abord. De là, ils durent simplement suivre cet énorme fleuve jusqu'aux Grands Lacs, d'où de petites rivières les portèrent jusqu'au Mississipi qu'ils descendirent jusqu'au golfe du Mexique. C'est pourquoi la France s'était taillée un empire colonial immense, depuis la grande baie du Saint-Laurent jusqu'au delta du Mississipi. La colo-

nisation française s'est donc faite en quelque sorte, derrière celle des Anglais. Quoique bien plus vaste, sa grandeur même la rendait plus difficile à protéger: aussi pendant la guerre de Sept Ans, les Français perdirent le Canada non par manque de courage ou de génie militaire, mais en raison de l'impossibilité de défendre une série de postes s'étalant des bords du Saint-Laurent jusqu'aux embouchures du Mississipi; alors que les Anglais avaient l'avantage de la concentration de leurs forces, de la protection de leurs lignes intérieures, et de la liberté de leurs communications avec la mère patrie. Des principes analogues permettraient d'expliquer les détails de la colonisation du continent nord-américain jusqu'au Pacifique, qui constitue un chapitre héroïque de l'histoire universelle.

On pourrait développer de la même manière les autres catégories déjà posées de la géopolitique, et montrer comment les détails de chacune d'elles influencent le cours de l'évolution des peuples et des États, en tenant compte de toutes les ressources des diverses branches de la géographie et de la sociologie. Il est entendu aussi que l'analyse de chaque catégorie comporte plusieurs distinctions et pose de nombreuses questions. Ainsi en discutant les éléments de la physiographie des pays, on peut se demander si les montagnes sont des barrières défensives ou des obstacles au développement d'un pays. De même il y aurait plusieurs considérations à faire sur les rapports entre montagnes, plaines et rivières dans la vie des États. Il est vrai que les principes et les conclusions tirés de toutes ces analyses ne sont pas aussi exactes qu'en mathématiques ou même dans les sciences positives.

Pour donner un exemple de cette relativité partielle, on peut se demander s'il faut considérer un fleuve comme une frontière, ou plutôt comme un moyen de rapprocher des pays pour leur progrès mutuel. Est-ce que le Rhin doit être une frontière-obstacle ou bien un moyen pour établir des relations utiles avec l'Allemagne? Est-ce que le Saint-Laurent est une frontière entre le Canada et les États-Unis, ou un moyen de lier plus intimement ces deux pays? Pour répondre constructivement à de pareilles questions, il faut prendre en considération simultanément toutes les catégories de la géopolitique, car on n'obtiendra jamais une décision juste en prenant telle

ou telle catégorie exclusivement. Ce fut une des grandes erreurs de la géopolitique allemande et même du gouvernement nazi, qui s'en inspirait, de choisir tel ou tel principe qui convenait à un but déterminé en ignorant tous les autres.

* * *

Les catégories géographiques dont nous avons parlé jusqu'ici sont les conditions matérielles de la vie d'un État. A elles seules, elles ne suffisent donc pas à expliquer ou à justifier ses activités propres. Il faut encore leur ajouter des conditions formelles que nous pouvons grouper sous cinq catégories politiques assez générales pour se fondre dans le domaine de l'éthique. Ce sont: 1° la *survivance politique* qui affirme le droit à l'existence de l'État comme tel; 2° l'*interdépendance de fait*, où l'impossibilité de la survivance isolée des États qui forment une famille naturelle; 3° la *justice internationale*, ou le respect des droits et des obligations réciproques des États, qui sont impliqués dans les conditions de survivance et d'interdépendance; 4° la *primauté de l'ordre* sur l'exercice abusif ou arbitraire de la souveraineté nationale; 5° enfin l'*instauration de la paix* qui motive la solution des conflits selon la justice en vue du bonheur universel. La signification de ces catégories est lumineuse par elle-même; mais chacune d'elles peut être développée ou clarifiée en termes de la loi naturelle et de la coutume internationale. Ces développements, qui peuvent s'accompagner de cas ou d'exemples historiques, permettent en particulier de séparer les bonnes et les mauvaises interprétations de ces catégories, et de mieux coordonner ainsi l'esprit et la lettre des principes d'action qu'elles impliquent et qui les explicitent.

Qu'on nous permette d'insister sur l'indépendance formelle de ces catégories politiques des catégories géographiques précédemment mentionnées. Leur confusion pratique par la géopolitique allemande avait faussé la signification des unes et des autres, du fait de l'esprit matérialiste et impérialiste qui animait et qui utilisait cette confusion pour des fins égoïstes et injustes. Pour obtenir des règles de conduite politique licites, il faut coordonner ces catégories selon leur signification véritable, et non point les confondre pour en tirer des politiques fausses ou odieuses. Leur coordination seule permet de

préservé justement le sens propre et l'utilisation convenable des unes et des autres. A l'heure actuelle, un autre danger s'affirme quant à l'usage illicite de ces catégories: c'est celui de fausser délibérément leur sens pour les interpréter au profit d'une idéologie perverse, comme celle du communisme. Nous voyons, en effet, la politique soviétique employer les concepts de paix, de justice ou de coopération internationale avec une compréhension pragmatique qui en fait de simples instruments d'un matérialisme grossier qui inspire les activités du Kremlin. Ces considérations nous font comprendre tout le soin qu'il faut mettre à définir clairement le sens et l'utilisation des catégories éthiques de la géopolitique.

Mais à ce double jeu de catégories matérielles et formelles qui doivent servir à la géopolitique, il faut encore ajouter des *catégories pratiques* qui provoquent les moyens d'action de l'État par la combinaison des deux premiers types de catégories. Or ces moyens d'action peuvent être pacifiques ou violents: les premiers sont toujours préférables aux seconds; mais ces derniers peuvent être rendus licites par les circonstances. Dans les deux cas, on peut avoir recours aux mêmes catégories pratiques, que nous pouvons grouper sous cinq chefs effectifs. Ce sont: 1° l'*objectif* qui se pose ou qu'on se propose, et qui doit être généralement simple; 2° le *mouvement* qui est nécessaire pour atteindre le but défini et qui peut être complexe dans ses détails; 3° la *concentration en masse* qui demande le maximum de force diplomatique ou militaire à mettre au service du mouvement pour lui permettre d'atteindre l'objectif; il est à noter que cette catégorie comprend aussi le corollaire de l'économie des forces totales, de manière à les disposer avantageusement en vue du succès; 4° la *sécurité* qui exige un dosage convenable de prudence et d'audace pour faire réussir le plan d'action, et qui a comme réciproque la surprise pour affaiblir la sécurité d'un adversaire; enfin 5° la *coopération*, qui couvre tous les moyens d'action de l'autorité souveraine. Il est entendu que l'interprétation effective de ces catégories dépend des caractères propres qui les précisent. Il n'est pas difficile d'en donner des exemples historiques dans le double domaine de la diplomatie et de la stratégie où se meut l'activité d'un État souverain.

On voit donc que la géopolitique est une science à trois dimensions: aussi peut-on illustrer ce fait en disposant ces trois types de catégories selon trois axes de coordonnées perpendiculaires entre eux. L'évolution d'un État, ou le tracé de son activité future, ne pourraient s'expliquer qu'en tenant compte de tous les principes majeurs impliqués dans ce triple jeu de catégories géographiques, politiques et pratiques. Le chef d'État prudent, comme le diplomate ou le stratège, devra établir des compensations effectives entre ces divers principes, afin que son jugement ou sa directive en vue d'une action précise, reflète la prudence et la sagesse nécessaires à sa justification et à son succès. Il va sans dire que là encore cette géopolitique à trois dimensions n'explique pas tout le passé et ne prévoit pas tout l'avenir: il reste encore la dimension supplémentaire de la volonté divine, mystérieuse et imprévisible, qui achève le plan du destin des nations.

* * *

L'organisation des principes à trois dimensions de la géopolitique en vue d'un jugement ou d'une action, peut se faire selon deux types distincts de plans efficaces, que nous appellerons *plans-clos* et *plans-ouverts*. Ces notions exigent une explication.

L'histoire du monde, surtout celle de notre époque, met en relief le concept très important de *force* ou de *pouvoir*, qui s'intègre dans l'expression anglaise *power-politics* qui est particulièrement significative. Trop souvent les politiques nationales relèvent de cette notion de pouvoir, avec des résultats précaires ou répréhensibles qui mettent la paix en danger. C'est que les plans d'action qui en résultent sont essentiellement égoïstes ou impérialistes: même s'ils donnent lieu à quelque bien et s'ils sont excusables en termes des conditions sociales de certains peuples, ils sont en général l'effet d'un mal et ils restent chargés d'éléments explosifs. Ici encore on peut pressentir que leur application reste limitée aux avantages du groupe qui les met en avant: d'où le nom de *plans-clos* que nous proposons de leur donner. Du moment qu'ils utilisent les circonstances normales de l'action de l'État pour s'affirmer, on peut faire appel à la géopolitique pour en expliquer les détails.

La célèbre théorie allemande de l'*espace-vital*, avec ses corollaires suggestifs de la différence entre les puissances riches (*haves*) et les puissances pauvres (*have-nots*) qui ont dominé la pensée politique de la dernière guerre mondiale, n'est en réalité que l'expression d'un plan-clos. Car seul l'Allemagne hitlérienne devait profiter de la mise en mouvement de la théorie de l'espace vital, et cela au détriment de ses voisins en particulier. Il en est de même de la *théorie des frontières* des géopoliticiens de Munich, qui prétend imposer l'identification de la frontière politique avec la frontière culturelle. Il est entendu qu'on peut faire appel à une foule de considérations géographiques et historiques pour appuyer l'application unilatérale de cette double théorie de l'espace vital et des frontières. Mais il est facile de voir que dans cette application, les catégories éthiques sont complètement négligées ou même faussées par les implications de cette double théorie, ce qui rend injuste et néfaste sa mise en pratique. Ainsi par exemple, tout en proposant leurs concepts de l'espace vital et des frontières pour le bénéfice du Reich, les géopoliticiens allemands ne se sont pas demandés ce qui pourrait arriver si d'autres nations voulaient utiliser ces concepts à leur avantage. Un principe n'est bon que s'il a une application universelle. C'est pourquoi les plans-clos ne sauraient servir de modèles pour l'organisation du monde présent ou futur, même si l'histoire a pu les tolérer en raison des circonstances imparfaites qui ont provoqué leur adoption comme un moindre mal.

Par contre les *plans-ouverts* résultent d'une juste interprétation des catégories de la géopolitique et des principes qu'elles permettent. Nous proposons cette expression, parce que ces types d'action admettent la participation active de toute nation consciente de ses droits et de ses obligations: en effet, c'est au moyen de contributions et d'ajustements réciproques et non point égoïstes, que les nations peuvent s'entendre pour atteindre ou préserver collectivement une juste paix. Ainsi la Charte des Nations-Unies est un plan-ouvert en tant qu'il vise le bien commun. Cela n'implique pas que les puissances qui l'acceptent doivent se sacrifier sans retour au profit des autres. Bien au contraire, il s'agit d'utiliser les forces collectives de tous les membres pour protéger l'existence de chacun d'eux et

pour rendre l'agression coûteuse et stérile. Mais on voit aussi que la force n'est pas incompatible avec un plan-ouvert : elle est toujours permmissible quand elle est mise au service du droit. Dans toute action résultant d'un plan-ouvert, la géopolitique vient expliquer et renforcer les décisions prises. Cette juste conception de la géopolitique n'a pas été proposée ou soutenue par l'école allemande; et c'est pourquoi la géopolitique a été si mal vue pendant un certain temps par les peuples conscients d'une justice internationale. On avait nettement l'impression que les géopoliticiens allemands n'étaient au service que de plans impérialistes. Capable d'expliquer de tels plans, et mise au service de plans-ouverts, la géopolitique devient légitime et prend alors son vrai sens universel. Ses catégories peuvent alors organiser ou justifier des mesures assurant la survivance de peuples conscients de leurs droits et aussi de leurs obligations.

On a encore un plan-ouvert dans le cas du Plan Marshall, dont les motifs et les applications confirment l'importance et l'efficacité de la géopolitique. En effet, le Plan Marshall repose sur des considérations économiques, politiques et psychologiques qui se fondent dans un acte pratique: la mise à la disposition de certains pays moins fortunés par d'autres qui le sont davantage, de fonds, de matières premières et de fournitures diverses, pour leur permettre de refaire leur industrie ou leur commerce, afin de participer pleinement au progrès international. Nous rappellerons en passant, que plusieurs pays aident les États-Unis à faire réussir le Plan Marshall; et qu'en particulier le Canada participe pour 17% dans les octrois. Il est facile de comprendre qu'en fait la géopolitique intervient souverainement dans la préparation et l'exécution du Plan Marshall, par l'utilisation de toutes ses catégories, et surtout de celles de richesses naturelles et d'économie dans tous leurs aspects.

Nous dirons enfin, qu'avec le Pacte de l'Atlantique nous avons encore un plan-ouvert. Il est entendu qu'à l'heure actuelle ce plan-ouvert est dirigé contre les trublions de la paix. Mais en fait, le Pacte de l'Atlantique disparaîtrait s'il pouvait gagner ces derniers à son idéal pacifique. Déjà on a élargi ses cadres géographiques en y admettant la Grèce et la Turquie comme membres. Qu'est-ce que ces deux pays ont géographiquement à faire avec l'Atlantique ? Rien

du tout, il est vrai. Mais n'oublions pas que le Pacte a été conçu par des puissances de l'Atlantique et qu'il est ouvert à toutes les nations voulant se préserver d'une attaque de l'extérieur, avec des moyens qui ne sont pas prévus ou qui ne sont pas immédiatement efficaces dans la Charte des Nations-Unies. Donc, le Pacte de l'Atlantique n'est pas un plan de combat ou d'imposition d'une volonté collective au détriment d'autrui, mais bien un plan de défense pouvant s'étendre à des éléments susceptibles de contribuer à la paix, même s'ils ne sont géographiquement placés sur les bords de l'Atlantique. Voilà ce qui constitue un plan-ouvert. Ici encore, les catégories de la géopolitique peuvent être mises à contribution pour expliquer l'efficacité stratégique et politique d'un instrument de paix aussi important. Ajoutons que le succès de plans-ouverts comme ceux que nous venons de mentionner, devrait pousser les nations à les substituer peu à peu aux plans-clos. Car la survivance de l'humanité à notre époque de progrès techniques, exige de plus en plus une organisation politique effective ordonnant l'activité des nations dans le sens du bien commun, et non plus dans le sens d'une concentration d'intérêts entre les mains de régimes totalitaires ou de puissances individuelles égoïstes.

* * *

Pour terminer ces considérations sur l'importance et l'intérêt de la géopolitique, nous nous proposons d'analyser brièvement les implications du *concept polaire*, qui intéresse beaucoup le Canada et qui introduit dans notre histoire contemporaine des nouveautés significatives.

Ceux qui ont l'habitude d'étudier leur géographie avec des cartes faites suivant la projection de Mercator, peuvent avoir l'impression que les limites nord des terres sont les confins de la Sibérie du Nord et du Canada. En effet, ce genre de projection selon des parallèles allant vers l'infini ne permet pas d'imaginer la vraie disposition des terres sur les calottes du monde et leurs relations d'accessibilité. Notons que les cartes de Mercator suffisaient bien à l'époque où elles furent inventées, parce que les pays civilisés ne s'étendaient guère au delà des tropiques; et qu'entre ces deux limites géographiques, la différence entre ces méridiens rectilignes et curvilignes n'avait pas de conséquences critiques. Mais avec les découvertes géographi-

ques et les progrès techniques de notre époque, l'utilisation de telles cartes est fort restreinte. En fait, on ne va pas vers l'infini, lorsqu'on dépasse les confins septentrionaux de la Sibérie ou du Canada; en raison de la rotondité de la terre, on atteint la Sibérie en partant du Canada et on arrive au Canada en partant de la Sibérie. Pour se rendre bien compte de ces relations géographiques réelles, il faut se servir de cartes centrées sur le pôle Nord: on se rend compte alors que la calotte arctique a un pourtour composé du Canada, de l'Alaska, de la Russie et enfin du nord des pays scandinaves et du Groenland. Tout cela fait un petit monde, dont l'importance échappait certainement aux meilleurs esprits des temps modernes; car jusqu'à notre siècle, toutes ces vastes régions formaient un monde inconnu, dont l'utilité se voyait éliminée par les grandes neiges que l'on croyait être leurs seuls ornements.

A l'heure actuelle, l'intensité des explorations polaires, les essais d'exploitation économiques des régions du nord, et enfin les merveilleuses conquêtes de l'aviation, ont fait du pôle un centre de rencontre d'intérêts divergents et de tensions correspondantes. On se rend compte de plus en plus de l'importance de cette région désertique, qui peut avoir demain une influence décisive dans l'évolution de certaines nations. En étudiant de près une carte centrée sur le pôle Nord, on remarque que le Canada se trouve placé entre les États-Unis et la Russie. Supposons pour un moment qu'il y ait un conflit entre ces deux pays: son développement ne serait total qu'à travers le Canada. S'il est vrai qu'au point de vue militaire immédiat l'Europe serait le premier champ de bataille dans une guerre future, la décision du conflit pourrait fort bien exiger un accrochage direct entre la Russie et les États-Unis, ce qui n'est possible qu'à travers le Canada, en passant soit par le pôle soit par l'Alaska qui n'est séparé que d'une quarantaine de kilomètres de la Sibérie orientale.

Ces possibilités sont si réelles, que les Américains dépensent des sommes extraordinaires pour établir en Alaska des bases navales et aériennes, des garnisons et des postes de radar. Pendant ces trois dernières années, les régions arctiques virent des manœuvres communes entre Canadiens et Américains. Comme ces derniers devaient traverser le Canada et s'y installer, le gouvernement d'Ottawa fit

passer des lois spéciales à cet effet. Le thème des dernières manœuvres était de contenir une invasion de l'Alaska venant de l'autre côté du détroit de Behring, jusqu'à ce qu'on puisse organiser aux États-Unis et au Canada une contre-offensive de grande envergure. Il fallait étudier en même temps l'utilisation des uniformes et de l'équipement nécessaires à nos hommes, le genre d'essence à employer pour les avions, le genre de graisse à utiliser pour les fusils et les mitrailleuses, le genre de médicaments et le genre de nourriture convenant à ces températures, et ainsi de suite. Même en ce moment des commissions travaillent constamment pour trouver les meilleures solutions à ces problèmes complexes.

En développant davantage les possibilités de l'Arctique, nous voyons que si des avions ennemis veulent essayer de détruire les centres importants du Canada et des États-Unis, ils devront passer surtout par le pôle Nord parce qu'une guerre future sera en grande partie une guerre de bombardement, et que la route polaire est la plus courte pour les uns et les autres: il y a environ 4.000 milles entre les rives nord de la Russie et les États-Unis à travers le pôle; tandis que la route par l'Europe et l'Atlantique dépasse 7.000 milles. C'est pourquoi Washington et Ottawa ont établi toute une série de postes de radar depuis le Groenland jusqu'à l'Alaska. Mais pour le Canada, les territoires du nord sont tellement vastes qu'il est impossible à nos quatorze millions d'habitants de trouver assez de fonds pour établir une maille serrée de radars. Il y a donc beaucoup de trous entre ces postes de radar; et comme ces trous sont naturellement des secrets d'État, il est possible que l'espionnage soviétique cherche à les localiser.

Plusieurs pensent que l'inexistence de centres importants dans le nord canadien, rend problématique une invasion polaire du Canada par des troupes étrangères. Mais on devrait craindre que des bombardements par avions et des raids de troupes aéroportées ne fassent beaucoup de dégâts aussi bien au Canada qu'aux États-Unis. C'est pour faire face à de tels risques, que des commissions canado-américaines existent pour organiser la défense civile des deux pays. Pour cela il est évident que les plans conçus sont en fonction des conditions géographiques, économiques et politiques des deux pays

et des nécessités imposées par leur voisinage. Même dans toutes ces questions, les catégories de la géopolitique doivent intervenir pour raffermir au maximum les conditions de survivance des deux pays et l'efficacité de leur action de bien dans le monde.

* * *

Les considérations que nous avons présentées sur l'esprit et les fondements de la géopolitique, nous paraissent suffisamment convaincantes pour justifier la reconnaissance de cette science comme ayant une valeur humaniste par elle-même et une valeur pratique pour ses multiples applications actuelles. D'ailleurs, c'est ce qui explique l'intérêt croissant que les institutions académiques portent à cette discipline. De nombreux ouvrages apparaissent dans les deux continents, sur des questions relevant directement de la géopolitique; et dans plusieurs universités, cette discipline s'enseigne pour ses mérites propres. Ajoutons que le diplomate et le stratège lui donnent une attention de plus en plus significative. Aussi est-il utile et nécessaire que ceux qui s'intéressent directement à cette science s'empressent de la situer dans son vrai cadre et de lui donner ses vrais fondements, afin que la géopolitique humaniste puisse ainsi contribuer aux œuvres de bien, qui doivent être la préoccupation constante des autorités souveraines travaillant à faire régner dans le monde la justice et la paix.

Thomas GREENWOOD,
professeur à l'Université de Montréal.

Le ministère missionnaire, moyen de perfection religieuse

Le présent travail fut préparé à l'occasion du Congrès des Religieux (Rome, 26 novembre au 8 décembre 1950). Il a pour but de faire voir comment le ministère missionnaire, s'il est bien compris, offre au religieux qui s'y livre, un moyen puissant d'atteindre son propre idéal de perfection spirituelle.

Du point de vue historique, le temps semble définitivement passé où le religieux devait revendiquer son droit au ministère apostolique, et plus spécialement au ministère missionnaire. Encore au XVII^e siècle pourtant, nous voyons un Thomas de Jésus s'attarder à exposer le bien-fondé de ce droit¹. Mais aujourd'hui si nous contemplons le vaste champ du monde missionnaire, nous y trouvons partout et en très grand nombre des religieux qui se dévouent avec un succès marqué à cette œuvre sainte entre toutes; et c'est là peut-être la réponse la plus éloquente aux hésitations d'autrefois.

Apostolat missionnaire et perfection religieuse.

Cependant un problème se pose encore chez plusieurs, celui des relations concrètes entre l'obligation première du religieux, celle de tendre à la perfection, et les charges de son ministère apostolique. Le religieux est dans un état officiel, un état canonique de tendance à la perfection. Il s'engage publiquement par cet état à la pratique des conseils évangéliques, au moyen des trois vœux de pauvreté, de chasteté et d'obéissance. Il y a donc pour lui une obligation stricte de tendre à la perfection, et cette obligation constitue le fond même de son devoir d'état. « Non, nous assure Bossuet, je ne crois point, et ce n'est point mon opinion, qu'un religieux se sauve quand il n'est point

¹ Voir THOMAS A JESU, *De procuranda salute omnium gentium*, novissima editio, Roma Collegio Internazionale S. Teresa, 1940, p. 99-164.

dans la résolution de tendre à cette perfection, quand il n'y aspire point, et qu'il n'y veut point travailler². »

Mais d'autre part le ministère apostolique n'est pas ordonné d'abord à la sanctification de celui qui l'exerce, mais au bien spirituel de la personne évangélisée. Est-ce qu'alors ce ministère ne viendra pas ronger peu à peu, dans l'âme religieuse, la tendance à la perfection ? Nous devons répondre que non, car, de soi, l'apostolat constitue pour le missionnaire mandaté, qu'il soit religieux ou séculier, un moyen de progrès spirituel, en même temps que pour la personne évangélisée un véhicule de grâces.

Mais pour qu'il en soit ainsi — et c'est là le point important, — le religieux doit rester « religieux » même dans son ministère apostolique, il doit tendre à la perfection partout et toujours. Cette obligation ne le quitte jamais. Le désir de la sainteté doit l'accompagner dans ses voyages comme dans sa cellule, au dispensaire comme à l'autel.

En recevant la vocation missionnaire, il a dû, en raison même de son état religieux, désirer de toute son âme la sainteté intérieure correspondante à sa vocation. Peut-être n'a-t-il pas saisi parfaitement alors tout ce que cela signifiait ? Mais peu à peu, avec les jours et les mois, avec la pratique du ministère, s'il est généreux dans l'accomplissement des obligations qu'il connaît, l'appel intérieur se précisera et deviendra de plus en plus pressant.

Au début, il se sentait dans la disposition de faire le plus parfaitement possible tout ce qui est requis pour bien accomplir son travail apostolique. Maintenant qu'il a vécu quelques années en mission, l'expérience a concrétisé son désir. Il sent de plus en plus que, pour être efficace, son ministère doit s'identifier toujours davantage à celui de Jésus-Christ, que cette identification du travail apostolique exige d'abord l'identification des personnes, et qu'en conséquence, son moi propre doit disparaître, doit se perdre dans celui du Christ.

² BOSSUET, *Œuvres oratoires*, édition critique revue par Ch. Urbain et E. Levesque, Lille, Desclée, De Brouwer et Cie, 1923, t. VI, *Quatrième exhortation aux Ursulines de Meaux*, p. 265.

« Faire tout ce qui est requis pour bien accomplir son travail apostolique » signifie maintenant « faire vivre et laisser vivre en soi toujours plus profondément le Christ rédempteur ».

On le voit, l'apostolat missionnaire n'a pas émoussé le désir de la perfection, il l'a plutôt intensifié et précisé. Le religieux missionnaire désire maintenant de toute son âme l'union parfaite au Christ rédempteur et l'entière possession de son esprit par l'esprit apostolique de Jésus-Christ.

Éléments essentiels à toute perfection.

Le but, c'est donc l'union très intime au Christ rédempteur. Et cela veut dire deux choses absolument essentielles: mourir à soi-même et laisser vivre en soi le Saint-Esprit, ou l'Esprit apostolique de Jésus-Christ.

Si le religieux missionnaire ne veut pas restreindre ses horizons spirituels, mais avancer librement vers les hauteurs, comme son état propre l'y invite, il doit, dans tous les actes quotidiens qu'il accomplit, voir beaucoup plus grand qu'eux-mêmes: ils sont pour lui des occasions providentielles de cette mort intérieure et de cette intensification de la vie du Christ en son âme. Rien n'est banal de ce qui lui arrive ou de ce qui l'entoure. « Tout est grâce », comme disait sainte Thérèse de Lisieux³.

Chaque événement peut donc être l'occasion d'un acte de vertu: il y a des vertus pour toutes les circonstances de nos vies. Mais en même temps et au-dessus de cela, chaque événement est une occasion de mort à soi-même et de progrès dans l'union au Christ.

Devant un acte d'obéissance par exemple, il faut voir la *ratio præcepti*, le motif formel du commandement, mais il faut voir surtout la mort à soi, le détachement du jugement propre inclus dans ce commandement, et l'accepter avec grande générosité comme moyen d'union au Christ.

Si, au contraire, l'âme religieuse donne trop d'importance à chacune des vertus prise en particulier, elle risque fort d'être dispersée et de ne pas avancer beaucoup. Elle se distrait de l'essentiel, car

³ Sainte THÉRÈSE DE L'ENFANT-JÉSUS, *Novissima Verba*, entretien du 5 juin 1897, Office central de Lisieux.

l'essentiel ce n'est ni d'être patient, ni d'être humble, ni d'être pauvre, . . . mais bien d'être uni intérieurement à Jésus-Christ et de se laisser conduire par son Esprit. Et une seule chose est nécessaire à cette fin: être entièrement mort à soi-même, en suite de quoi l'Esprit du Christ opère librement en nous. « Ce sont là, affirme le P. Louis Lallemand, s.j., les deux pôles de toute la spiritualité: la purgation du cœur [ou renoncement entier à soi-même] et la direction du Saint-Esprit ⁴. »

Le premier élément constitue en un sens notre part dans l'œuvre de la sanctification. Mais rechercher le détachement et la mort intérieure sans autre but ne serait pas chrétien. Si nous mourons avec le Christ, comme dit souvent saint Paul, ce n'est pas pour en rester là, mais pour devenir « une créature nouvelle » dans le Christ. Ainsi la mort enlève les obstacles, et c'est le premier élément; mais elle est tout orientée vers une forme de vie supérieure: l'épanouissement de la vie du Christ en nous, et c'est le second élément. Cet élément positif, cela va sans dire, dépend d'abord du bon vouloir divin, mais il reste qu'il s'épanouit dans la mesure où l'âme est fidèle à se libérer de ses imperfections, et cette libération, véritable ascèse chrétienne, s'accomplit dans et par la pratique des vertus.

Ici nous sommes au cœur même de notre sujet. *L'apostolat missionnaire, par la pratique des vertus qu'il exige, est, pour le religieux, une occasion très efficace de mort à soi-même, et en retour, la mort à soi, obtenue par cette pratique des vertus, est un moyen apostolique des plus puissants*, puisque, en même temps qu'elle purifie l'âme et la dispose à la réception de l'Esprit apostolique infus, elle l'unit au Christ et la fait participer au mystère rédempteur de ses souffrances et de sa mort.

Valeur ascétique des vertus théologiques.

Les vertus théologiques, nous dit saint Thomas ⁵, ont Dieu pour objet immédiat. La foi, dans l'intelligence, adhère à Dieu, Vérité première; l'espérance, dans la volonté (ou dans la mémoire, selon

⁴ Louis LALLEMANT, s.j., *La Doctrine spirituelle*, nouvelle édition, Paris, Gabalda, 1930, p. 181-182.

⁵ *Summa Theol.*, I^a-II^o, 62, 1.

le langage mystique), tend vers Dieu, souverain Bien; et la charité, dans la volonté, nous unit à Dieu comme à notre Ami.

Ce sont là les trois colonnes de tout édifice spirituel. Ces vertus nous centrent sur Dieu, et plus l'âme veut avancer dans le chemin de la perfection — comme c'est le premier devoir du religieux, — plus elle se doit de les développer en elle. Autrement elle construit sur le sable.

La valeur « mortifiante », la valeur ascétique de ces trois vertus n'est plus à démontrer. Saint Jean de la Croix, aussi bien dans *La Nuit obscure* que dans *La Montée du Carmel*, fonde sur elles toute la purification intime des facultés supérieures.

La foi [enseigne-t-il] vide et obscurcit l'entendement, n'y laissant aucune connaissance naturelle et par là le prépare à l'union avec la Sagesse divine. L'espérance agit de même sur la mémoire, la séparant de toute possession de créature, parce que, comme le dit saint Paul, l'espérance se rapporte à ce que l'on ne possède pas: *Spes autem quæ videtur non est spes* (Rom., 8, 24). Ainsi elle écarte de la mémoire ce qui peut se posséder en cette vie et la place dans ce qu'elle espère. L'espérance en Dieu, seule capable de priver la mémoire de tout ce qu'elle possède, la dispose par là à s'unir à lui. De même façon la charité purifie la volonté de ses affections et appétits et de tout ce qui n'est pas Dieu, pour tout rapporter à lui; et il se fait ainsi que cette vertu dispose la puissance correspondante et l'unit à Dieu par l'amour.

L'office propre des trois vertus théologiques est donc de séparer l'âme de tout ce qui est moins que Dieu, et par cela même elles travaillent à unir l'âme avec Dieu. De là vient que si sur cette route on ne porte pas la livrée de ces trois vertus, il est impossible d'atteindre l'union parfaite d'amour avec Dieu⁶.

Ainsi dans la vie contemplative, la purification de l'intelligence et de la volonté s'accomplit par le travail des vertus théologiques. Il en sera de même substantiellement dans la vie apostolique, depuis ses premiers degrés jusqu'à ses états les plus hauts. La pratique parfaite de la foi, de l'espérance et de la charité n'exigera pas un détachement moins grand de la part de l'apôtre, et dans la vie apostolique, que n'en exige cette même pratique de la part du contemplatif dans un cloître. La différence viendra des circonstances et des modalités peut-être, mais nous n'avons aucune raison de croire que l'apôtre, que le religieux missionnaire est appelé à une sainteté moindre que le contemplatif.

⁶ Saint JEAN DE LA CROIX, *La Nuit obscure*, trad. Hoornaert, Montréal, Granger Frères, Tome III des *Œuvres spirituelles* du saint, p. 130.

La foi et l'apostolat missionnaire.

La foi est la première des vertus théologiques. Elle consiste à adhérer fermement par son intelligence à tout ce que l'Église catholique croit et enseigne, parce que c'est Dieu qui l'a dit et qu'il est la Vérité même.

L'essentiel ici est d'adhérer fermement sans voir clair. Telle est la nuit de la foi: ne pas voir du tout que les choses s'arrangent et comment elles s'arrangent, mais en être absolument certain parce que Dieu l'a dit.

Or, cet acte, le missionnaire se trouve dans l'occasion de le renouveler quotidiennement et plusieurs fois par jour. A l'origine même de sa vocation apostolique, il faut qu'il y ait un acte de foi profonde en l'efficacité du mystère rédempteur du Christ. Dans la suite l'intensité de son zèle dépendra, pour une bonne part aussi, de sa constance à croire fermement en cette efficacité.

Les obstacles, en effet, se multiplieront sous ses pieds. Ce sera par exemple l'absolue indifférence sur les questions religieuses, de la part des gens qu'il veut convertir; ou encore, ce sera le traditionalisme religieux lui-même de tel peuple non chrétien, si fort et si ancré dans son âme, qu'il pourrait, si possible, le faire douter de sa propre foi; plus souvent, ce sera le fait même de croire en l'Église, en la grâce d'état de ses chefs légitimes et en l'opportunité des méthodes apostoliques qu'elle impose.

Et maintenant, si le missionnaire est fidèle et si Dieu veut le conduire à une sainteté très haute, il ne permettra peut-être pas qu'il subisse des tentations contre sa propre existence — comme c'est ordinairement le cas dans la vie contemplative, — mais il pourra très bien permettre que le missionnaire se trouve dans une situation analogue à celle d'Abraham, aussi contradictoire apparemment et qui exigera une foi aussi pure.

Abraham avait reçu la promesse divine l'assurant qu'il serait « père d'une multitude de nations ⁷ » et que « Sara lui enfanterait un fils, Isaac ⁸ ». Déjà nous trouvons là une image de la paternité spirituelle propre à la vie apostolique. Mais voici l'épreuve. Quand

⁷ Gen. 17, 4 et 15, 1-6.

⁸ Gen. 17, 19.

Isaac eut grandi, Dieu dit à Abraham: « Prends ton fils, ton unique, celui que tu aimes, et va-t'en au pays de Moria, et là offre-le en holocauste sur l'une des montagnes que je t'indiquerai⁹. »

Ne semble-t-il pas que Dieu soit inconstant avec lui-même, ou qu'il ait oublié sa promesse? Il a promis, en effet, de rendre Abraham « père d'une multitude de nations », et c'est pourquoi il lui a donné miraculeusement un fils. Et voici que maintenant il exige d'Abraham qu'il sacrifie ce fils, son unique, et le seul moyen pour lui de devenir père d'un peuple nombreux.

Nous connaissons la fin de l'histoire. Elle valut au patriarche le titre sublime de « père des croyants ». Il ne discuta pas avec Dieu, ne douta pas non plus de sa promesse, mais obéit humblement, dans la nuit, sans comprendre comment elle pourrait s'accomplir.

Eh bien, dans la vie apostolique, les épreuves de ce genre, faisant appel à une foi héroïque, ne manquent pas. Parfois le missionnaire éprouvera cette pénible impression que Dieu, en même temps qu'il lui demande de travailler à la conversion de tel peuple, semble disposer tous les événements contre lui-même et en faveur des ennemis de la religion. Une chapelle ne sera pas si tôt construite qu'elle sera consumée par les flammes, les premiers convertis, sur qui le missionnaire fondait toutes ses espérances, ou bien seront emportés par la mort ou peut-être même apostasieront, . . . tandis qu'à côté de la mission catholique, le sorcier ou le prédicant sembleront faire des merveilles dans leur travail religieux.

C'est alors vraiment que le religieux missionnaire devra exercer sa foi et accepter de se dévouer généreusement, sans voir clair, mais confiant en la parole divine. Peut-être, à certaines heures plus lourdes, éprouvera-t-il la tentation des disciples; il osera demander un signe du ciel pour féconder son travail, comme si le mandat reçu de l'autorité légitime n'y suffisait pas, heureux encore s'il ne va pas jusqu'à souhaiter, comme Jacques et Jean, que « le feu du ciel descende et consume » ceux qui refusent d'être dociles à sa voix¹⁰.

Mais non! pour le missionnaire authentique, qui sait de quel esprit il est¹¹, la vraie réponse n'est pas là. Elle se trouve précisé-

⁹ Gen. 22, 2.

¹⁰ Luc. 9, 54.

¹¹ Voir Luc. 9, 55-56, selon le texte de la Vulgate.

ment dans cette nuit de la foi, dans cette purification de son être par le feu de la foi. Dieu lui offre une occasion exceptionnelle de mourir à lui-même et de se fixer définitivement sur l'essentiel dans la vie apostolique. Qu'il se renouvelle donc dans son adhésion au mystère rédempteur du Christ, qu'il croie fermement que Dieu veut le salut de tous les hommes, même de ceux qui lui sont confiés, mais qu'il croit aussi que c'est par la croix, par la mort du Christ en croix, et de lui avec le Christ, que ces âmes seront d'abord sauvées. Il n'est pas nécessaire qu'il voie clair, il lui est même préférable alors de ne pas voir clair; mais il faut qu'il adhère fermement à ces vérités, plus fermement encore que s'il les voyait, et qu'il agisse en conséquence, sans jamais se troubler, quoi qu'il arrive. Alors vraiment il possédera la foi parfaite de l'apôtre, et en même temps, les épreuves de sa foi lui serviront de moyen apostolique très efficace.

L'espérance et l'apostolat missionnaire.

Après la foi vient l'espérance, « cette petite fille qui n'a l'air de rien du tout, comme dit Péguy, mais qui étonne tant le bon Dieu ¹² ». Par cette vertu, l'âme chrétienne, appuyée sur les promesses de Dieu et les mérites du Christ, possède la ferme confiance que Dieu lui fera la grâce de vivre dans son amitié sur terre et d'obtenir par ce moyen la vie éternelle. C'est donc là une vertu de la volonté, qui la fait tendre vers Dieu comme objet de béatitude, non encore atteint et difficile à atteindre, et qui requiert, pour être atteint, qu'elle mette toute sa confiance dans la miséricorde divine et les mérites de Jésus-Christ.

Dans la foi, l'essentiel pour l'intelligence était d'*adhérer à une vérité sans voir clair*; pour l'espérance, l'essentiel ce sera dans la volonté de *conserver une ferme confiance, alors qu'humainement tout semblerait crouler*. Il y a donc encore ici une véritable nuit de l'espérance. À ce propos la formule de saint Paul est remarquable; il l'a prononcée encore au sujet d'Abraham: « *In spem contra spem credidit*: Espérant contre toute espérance, il crut, en sorte qu'il devint le père d'un grand nombre de nations, selon ce qui lui avait été dit: *Telle sera ta postérité*. Et, inébranlable dans sa foi, il ne

¹² Charles PÉGUY, *Prières*, Paris, Gallimard, 21^e édit., p. 49-50.

considéra pas que son corps était déjà éteint, puisqu'il avait près de cent ans, ni que le sein de Sara était épuisé. Devant la promesse de Dieu, il n'eut ni hésitation ni défiance; mais puisant sa force dans la foi, il rendit gloire à Dieu, pleinement convaincu qu'il saura accomplir la promesse qu'il a faite¹³. »

Cette vertu, tout comme la foi et la charité, est fondamentale et son rôle est immense dans la vie missionnaire. Elle y revêt toutefois un caractère particulier, car ordinairement, pour l'apôtre, ce ne sera pas le salut personnel qui entrera en jeu, mais celui du prochain.

L'amour apostolique est un amour d'amitié. Il nous fait considérer le prochain, l'indigène qui nous est confié, comme un autre nous-même, et, en conséquence, nous fait désirer son salut éternel comme s'il s'agissait de notre propre salut. C'est pourquoi l'espérance théologale pratiquée par le missionnaire s'attachera tout autant au salut du prochain qu'à son propre salut; ce sera la ferme confiance que Dieu accordera, en vertu de sa miséricorde et des mérites du Christ, aux âmes dont il est chargé, la grâce de vivre dans son amitié sur terre et d'obtenir par là la vie éternelle.

Et l'essentiel, ce sera de conserver une confiance d'autant plus forte que les moyens humains, les raisons humaines d'espérer seront moindres. Car le véritable apôtre espère cette grâce, non pas du fait de la bonne organisation matérielle de sa mission, ou de ses qualités personnelles, ou de l'influence de ses amis, mais bien de la miséricorde divine et des mérites du Christ.

Faut-il dire maintenant que les occasions seront nombreuses et souvent héroïques de pratiquer cette espérance dans la vie missionnaire. Nous pourrions rappeler tous les exemples déjà cités à propos de la foi et ils vaudraient encore ici. Mais en voici quelques autres.

Considérons un missionnaire qui peine depuis dix ou vingt ans dans un poste éloigné et qui n'a jamais fait un seul baptême d'adulte, qui voit ses différents essais aussi infructueux les uns que les autres, qui se sent méprisé du ministre protestant et des employés gouvernementaux et considéré comme un très pauvre homme sans argent ni talent par les indigènes. Est-ce qu'il n'a pas quotidiennement,

¹³ Rom. 4, 18-21.

ce missionnaire, des occasions nombreuses de faire des actes de pure espérance apostolique ? Les raisons humaines d'espérer la conversion de son peuple lui manquent. Il n'a rien pour lui apparemment et tout semble contre lui. Il ne lui reste donc plus qu'à se jeter en Dieu, mettant sa confiance uniquement dans les mérites du Christ et la miséricorde divine et continuant d'espérer — c'est le cas de le dire — contre toute espérance¹⁴.

De tels exemples, nous en trouvons à presque toutes les pages des annales historiques des congrégations religieuses missionnaires.

Que Dieu maintenant veuille conduire l'apôtre dans les profondeurs de la vie mystique, il utilisera encore ces épreuves de l'espérance apostolique. Il les intensifiera et permettra les grandes tentations de désespoir, non pas tant sur le salut personnel que sur celui des âmes dont il a charge. Le missionnaire aura l'impression qu'à cause des péchés de son peuple, ou peut-être même de ses propres péchés, Dieu a définitivement abandonné son troupeau et qu'il est voué à l'enfer. Comme Moïse, il sentira la colère de Dieu s'embraser contre lui et être disposée à le détruire¹⁵.

La réponse de l'âme à semblable épreuve, ce sera encore l'acceptation intérieure: accepter de se sentir tout à fait impuissante et continuer à espérer de plus belle, avec une fermeté plus grande encore, si possible, contre toute espérance. Car le mot de Jésus, il vaut dans la vie apostolique plus que partout ailleurs: « Ayez confiance, j'ai vaincu le monde »¹⁶.

La charité et l'apostolat missionnaire.

Saint Thomas définit la charité « une certaine amitié de l'homme avec Dieu »¹⁷. Et ailleurs il précise: ou bien avec Dieu en lui-même, et c'est la charité divine, ou bien avec Dieu dans le prochain, et c'est la charité fraternelle¹⁸.

On voit immédiatement quelle entière désappropriation de soi exige la charité parfaite, car qui dit « amour d'amitié » dit extase de soi-

¹⁴ Rom. 4, 18. C'est là du reste la devise d'un évêque missionnaire du Grand Nord, M^{sr} Martin Lajeunesse, o.m.i., vicaire apostolique du Keewatin.

¹⁵ Ex. 32, 7-10.

¹⁶ Joa. 16, 33.

¹⁷ *Summa Theol.*, II^a-II^o, 23, 1.

¹⁸ Voir *Summa Theol.*, II^a-II^o, 25, 1.

même, perte de soi-même dans l'autre. Et pour ce qui est de l'amour de Dieu, cette mort est d'autant plus cruelle que Dieu semble se retirer dans la mesure même où l'âme se détache de soi. « Il veut qu'on détruise, qu'on ravage, qu'on anéantisse tout ce qui n'est pas lui, écrit Bossuet, et pour ce qui est de lui-même, il se cache cependant et ne donne presque point de prise sur lui-même¹⁹. »

Mais la plupart du temps, cette purification et cette mort à soi s'accompliront chez le missionnaire dans l'ordre même de l'amour qu'il porte aux âmes, car l'apostolat — nous ne devons jamais l'oublier — se définit formellement: un acte de charité fraternelle ayant pour objet propre la conversion ou le progrès spirituel du prochain. Or, la charité fraternelle est extrêmement mortifiante, et peut-être davantage encore dans la vie missionnaire que partout ailleurs.

On peut prêcher beaucoup et exercer extérieurement le ministère apostolique de façon très intense, sans la posséder vraiment. Le prophète Jonas dans l'Ancien Testament, qui se désolait parce que le peuple de Ninive n'avait pas été anéanti selon la prédiction faite par lui, en est une illustration bien vive²⁰. Et pourquoi se désolait-il? Parce qu'il aimait plus sa propre personne que le peuple à qui il avait prêché. C'est du reste le cas déjà mentionné des apôtres Jacques et Jean en Samarie. Eux non plus ne sont pas morts à eux-mêmes, ils ne possèdent pas la vraie charité apostolique et Jésus ne manque pas de le leur faire remarquer en leur disant qu'« ils ne savent pas de quel esprit ils sont²¹ ».

Et quel doit être cet esprit? Saint Paul nous l'enseigne: « Pour moi, bien volontiers je dépenserai et je me dépenserai moi-même tout entier pour vos âmes, *dussé-je, en vous aimant davantage, être moins aimé de vous*²². »

Le missionnaire doit aimer beaucoup les âmes qu'il évangélise, mais pourtant, si ces âmes sont généreuses et répondent à son amour, il n'a pas le droit de se les attacher. Ces âmes sont au Christ et non pas à lui-même. Il n'est qu'un instrument entre les mains du

¹⁹ BOSSUET, *Œuvres oratoires*, t. IV, *Sermon sur l'Assomption de la Sainte Vierge*, p. 504.

²⁰ Jonas 4, 1-3.

²¹ Luc. 9, 55-56, selon le texte de la Vulgate.

²² II Cor. 12, 15.

Christ et plus il veut être utile aux âmes, plus il veut les aider et les voir progresser spirituellement, plus il doit s'effacer lui-même. Et c'est peut-être là le renoncement le plus dur de l'apôtre. Sa vocation est une vocation de solitude, de solitude intérieure très profonde. L'exemple de saint Jean-Baptiste est à méditer beaucoup dans la vie apostolique. Ses disciples se rendaient bien compte que les foules s'éloignaient de lui pour s'attacher à Jésus; ils vinrent s'en plaindre au Précurseur. Voici la réponse de Jean :

Un homme ne peut prendre que ce qui lui a été donné du ciel. Vous-mêmes m'êtes témoins que j'ai dit: « *Je ne suis pas le Christ* », mais: « *J'ai été envoyé devant lui* ». Celui qui a l'épouse est époux; mais l'ami de l'époux, qui se tient là et qui l'entend, est ravi de joie à la voix de l'époux. Cette joie donc, qui est la mienne, est pleinement réalisée. *Il faut que lui croisse et que moi je diminue*²³.

Telle est la vraie charité apostolique, vertu qui vide l'âme entièrement d'elle-même ! Nous ne sommes pas le Christ, et par conséquent, pour ne pas nuire aux âmes au lieu de les aider, nous n'avons pas le droit de nous les attacher.

Plus souvent peut-être le missionnaire n'aura même pas la joie d'éprouver cette tentation. Les âmes ne répondront pas à son zèle. Il se sentira seul, affreusement seul. Il ira, comme un M^{sr} Pascal, o.m.i., missionnaire du Grand Nord, « se prosterner dans sa petite chapelle, et là, la tête appuyée sur l'autel, absolument seul avec Jésus, il lui parlera comme un ami avec son ami, il lui confiera ses troubles, ses lassitudes, ses tristesses²⁴ . . . »

Le bon Dieu répondra-t-il ? Peut-être. Mais peut-être aussi, pour sanctifier davantage son missionnaire, pour purifier sa charité, pour le rendre plus semblable à Jésus au jardin de l'agonie, il ne dira rien. Et alors ce sera la charité à l'état pur, sans aucune consolation.

Enfin, au nom de cette même charité apostolique, Dieu pourra lui demander davantage encore, il pourra lui demander jusqu'au sacrifice de sa propre vie. Ce fut le cas de Jésus, mourant sur la croix et priant pour ses bourreaux: « *Pardonnez-leur, Seigneur, car ils ne savent pas ce qu'ils font*²⁵. » Ce fut le cas de saint Étienne,

²³ Joa. 3, 27-30.

²⁴ Cité dans DUCHAUSSOIS, o.m.i., *Aux Glaces polaires*, Lyon, Œuvre apostolique de Marie-Immaculée, p. 255.

²⁵ Luc. 23, 34.

intercédant pour ceux qui le lapidaient: « Seigneur, ne leur imputez pas ce péché ²⁶. » Ce fut le cas aussi de l'héroïque Théophile Vénard, déclarant avant de mourir: « Si l'Annam me tue, je verserai mon sang avec joie pour l'Annam ²⁷. » Et c'est le cas d'un grand nombre de missionnaires que leur désir de perfection a conduit jusqu'au sublime sommet du martyre.

N'est-ce pas là la charité apostolique parfaite, celle qui entraîne avec elle non seulement la mort intérieure, mais encore la mort physique? « Il n'y a pas de plus grand amour que de donner sa vie pour ceux qu'on aime », selon le mot de Jésus ²⁸. C'est certainement dans la vie missionnaire que le religieux aura le plus de chance de réaliser cette parole du Christ.

Vertus morales et conseils évangéliques dans l'apostolat missionnaire.

L'apostolat missionnaire est donc très propice à la pratique des vertus théologiques et il offre par là, à l'apôtre, spécialement au religieux obligé de tendre à la perfection, l'occasion providentielle de mourir de plus en plus à lui-même pour s'ouvrir à l'activité bienfaisante de l'Esprit apostolique du Christ. Le même apostolat n'est pas moins propice à la pratique des vertus morales et des conseils évangéliques.

Ces vertus comme ces conseils n'ont pas Dieu pour objet immédiat. Ils concernent plus directement les biens créés et ont pour but de régler les relations de l'âme avec ces biens, de préserver l'âme de l'attache à ces biens pour lui permettre de demeurer fixée sur Dieu. En somme, leur pratique est ordonnée à celle des vertus théologiques.

Nous n'avons ni le temps ni l'espace pour en faire ici une étude détaillée. Voyons seulement, et de façon très rapide, comment la pauvreté, la chasteté et l'obéissance, ordinairement objets de vœux dans la vie religieuse, trouveront en pays de mission des occasions multiples et parfois héroïques de s'exercer.

Le religieux missionnaire vit de l'aumône des pauvres gens. Souvent les commodités de la vie moderne lui manquent. Il doit

²⁶ Act. 7, 60.

²⁷ Voir chan. Francis TROCHU, *Le Bienheureux Théophile Vénard*, Paris, Emmanuel Vitte, [1929], p. 440.

²⁸ Joa. 15, 13.

quêter pour l'entretien et le développement de sa mission. L'argent qu'il acquiert ne lui appartient pas; il appartient ou bien à sa Famille religieuse, ou bien, plus souvent encore, à l'Église missionnaire dans laquelle il travaille²⁹. S'il le veut, il peut donc pratiquer le détachement le plus absolu.

Je n'ai jamais, pour ma part, [confiait M^{sr} Grandin, o.m.i., un autre évêque du Grand Nord], acheté un ornement épiscopal: bien qu'en maintes circonstances on m'ait donné de l'argent pour mon usage particulier, cet argent a toujours passé à la caisse des missions. Ce n'a été qu'après vingt-cinq ans d'épiscopat que j'ai eu tout ce qui est absolument requis pour officier pontificalement, et je ne l'aurais pas encore, si on ne me l'avait donné³⁰.

Une chasteté solide est demandée au missionnaire, et les circonstances concrètes exigeront qu'il s'y affermisse toujours davantage. Il y a souvent moins de pudeur et de retenue dans son nouveau milieu, le climat est assez différent, il énerve le corps et fréquemment, ajouté à la solitude, il aiguise la sensibilité. Dans ses relations, surtout avec les Blancs, le missionnaire rencontre presque toujours les mêmes visages; des affections trop naturelles peuvent se lier facilement³¹, etc. Autant d'occasions de lutte parfois très dure, qui l'ancreront toujours plus dans la chasteté parfaite!

L'obéissance apportera aussi ses difficultés spéciales et son ascèse: soumission parfaite à la double autorité ecclésiastique et religieuse³², renoncement à ses propres vues dans le travail apostolique pour embrasser avec empressement celles de l'Église et du plus humble de ses supérieurs, renoncement même à un amour mal entendu de sa propre famille religieuse au détriment du bien général de l'Église. Le but même de la mission, la fondation d'une Église indigène, exige tous ces renoncements.

Parfois peut-être le religieux missionnaire verra ceci comme dans un songe: les œuvres indigènes, le clergé indigène, les Instituts religieux indigènes . . . semblant s'élever comme les adversaires de son propre

²⁹ Selon les directives de l'instruction de la Sacrée Congrégation de la Propagande du 8 décembre 1929 (*AAS*, 22 (1930), p. 111-115) et des Règles propres à chaque institut religieux.

³⁰ Cité dans M^{sr} M. LAJEUNESSE, o.m.i., *Directives missionnaires*, Le Pas, Evêché, 1942, p. 184.

³¹ Voir par exemple sur ce point pour l'Afrique: Jean ROUSSEL, *Déontologie coloniale*, Louvain, Edit. Universitas, 1949, p. 278-279.

³² Telle que demandée par l'instruction de la Sacrée Congrégation de la Propagande du 8 décembre 1929.

Institut et de ses propres œuvres, de nombreuses paroisses et organisations passant peu à peu aux mains des indigènes, de belles vocations qui pourraient fleurir dans sa propre Congrégation s'épanouissant ailleurs . . .

Alors il sentira que la vocation missionnaire demande de lui le renoncement total, renoncement de l'intelligence pour accepter de voir le bien qui se trouve chez l'indigène, renoncement du cœur pour accepter de n'être lui-même qu'un pauvre instrument au service du Christ et de la jeune Église qu'il veut voir grandir, même au prix de son propre effacement et de sa propre vie.

Pour une spiritualité missionnaire.

Le religieux, avons-nous dit au début de ces pages, est dans un état officiel de tendance à la perfection. A-t-il moins de chances d'atteindre l'idéal entrevu s'il entre dans la carrière missionnaire ? Non, nous venons de le voir, s'il est vraiment religieux, s'il tend sérieusement à la perfection, il trouvera dans l'apostolat missionnaire lui-même les moyens les plus aptes à réaliser son but, car peut-être aucun autre ministère n'est aussi efficace pour vider l'âme d'elle-même, la faire mourir à elle-même, et en même temps la remplir de l'esprit du Christ.

Certes ce serait un grand avantage si déjà avant d'y entrer, il était clairement orienté en ce sens. Que de retards dans sa vie spirituelle, et probablement aussi que de désillusions évitées ! Il y a là un point de formation. Pourquoi ne pas présenter au jeune religieux qu'on destine aux missions, une spiritualité à orientation apostolique ? On le fait déjà en beaucoup d'endroits, mais il n'y a pas encore sur ce sujet, en théologie spirituelle, de véritable systématisation. Du point de vue concret, trois éléments surtout important :

Premièrement, qu'on inculque au jeune religieux un grand désir de la sainteté, puisqu'il est religieux, et donc par devoir d'état, obligé de tendre à la perfection.

Deuxièmement, que l'idéal proposé soit nettement apostolique, puisque lui-même sera missionnaire et continuateur de l'œuvre missionnaire de Jésus-Christ.

Troisièmement, qu'on lui fasse voir de façon concrète, par des exemples et des faits puisés dans les annales missionnaires de l'histoire de l'Église et de sa propre famille religieuse, comment il peut, dans et par la pratique de son ministère missionnaire, réaliser cet idéal.

« Je ne me trouve jamais mieux en Dieu, écrivait la vénérable Marie de l'Incarnation, une grande âme missionnaire du XVII^e siècle, que lorsque je quitte mon repos pour son amour, afin de parler à quelque bon sauvage et de lui apprendre à faire quelque acte de chrétien ³³. »

Voilà bien le véritable idéal du religieux missionnaire ! Sa sainteté, comme sa personnalité authentique, repose sur l'unité profonde entre sa vie intérieure et son apostolat extérieur. Si à l'extérieur, il est appelé à exercer le ministère missionnaire, à continuer l'œuvre apostolique de Jésus-Christ, cela veut dire qu'à l'intérieur il est appelé aussi, et de façon non moins certaine, à se laisser transformer par l'Esprit apostolique de Jésus-Christ. Qu'il profite donc des occasions multiples, offertes par son apostolat, pour mourir à lui-même, et, peu à peu, l'Esprit du Christ remplira son âme. Et c'est alors vraiment qu'il sera parfait missionnaire. Le travail apostolique qu'il accomplira, ce sera Jésus-Christ qui l'accomplira en lui, et ce travail sera d'autant plus efficace pour le bien des âmes que « Jésus-Christ est toujours exaucé ³⁴ ».

La même Marie de l'Incarnation, qui était elle-même animée de cet Esprit et qui l'avait vu en pleine activité dans l'âme des saints Martyrs canadiens, écrivait cette page à son fils :

Le présent le plus sublime en tout est l'esprit du sacré Verbe Incarné, quand il le donne d'une façon sublime, comme il le donne à quelques âmes que je connais de cette nouvelle Église, et comme il l'a donné à nos saints martyrs, les Révérends Pères de Brébeuf, Daniel, Jogues et Lalemant, qui ont fait paraître par leur généreux courage combien leur cœur était rempli de cet esprit et de l'amour de la croix de leur bon Maître. C'est cet esprit qui fait courir par mer et par terre les ouvriers de l'Évangile, et qui les fait des martyrs vivants, avant que le fer et le feu les consu-

³³ MARIE DE L'INCARNATION, *Ecrits spirituels et historiques*, réédit. par Dom Albert Jamet, o.s.b., Québec, l'Action Sociale, 1935, t. III, p. 321.

³⁴ Joa. 11, 42.

ment. Les travaux inconcevables qu'il leur faut endurer sont des miracles plus grands que de ressusciter les morts.

Pour venir au particulier, je vous dis que c'est un présent, parce qu'il ne s'acquiert pas dans une méditation. Il peut néanmoins arriver que Dieu le donne à une âme qui aura été fidèle en quelque occasion de conséquence pour sa gloire, et même en une petite, faite avec un parfait amour de Dieu et une entière haine de soi-même. *Mais, pour l'ordinaire, il le donne après beaucoup de sueurs dans son service et de fidélité à sa grâce*³⁵.

N'est-ce pas là le plus bel idéal d'ascèse et de mystique qui puisse être proposé à une âme religieuse et missionnaire ?

P. Fernand JETTÉ, o.m.i.,
professeur à l'Institut de Missiologie.

³⁵ MARIE DE L'INCARNATION, *Ecrits spirituels et historiques*, t. IV, p. 255-256.

La sécurité continentale

Lorsque la Russie proclama ses revendications sur la zone située entre le détroit de Behring et le 51° de latitude nord dans le Pacifique, toute l'Amérique du Nord fut ébranlée. L'Europe elle-même se demandait avec anxiété si une autre guerre, plus terrible que les précédentes n'allait pas éclater. L'on s'attendait à une réponse énergique de la part des États-Unis. Les Russes maintinrent leurs revendications, les Américains rétorquèrent, et ce ne fut pas la guerre. Il est vrai que cela se passait il y a plus d'un siècle, lorsque le tzar Alexandre annonça, le 28 septembre 1821, que la région mentionnée plus haut était considérée comme zone d'influence russe. En agissant de la sorte, le tzar comptait sur la tension politique qui existait alors en Europe pour détourner les regards des grandes puissances de la zone méditerranéenne et surtout de la Turquie, sur laquelle il jetait des yeux plus qu'amoureux. La réponse américaine ne vint pas tout de suite.

MONROE.

Le président Monroe avait eu, en effet, suffisamment d'ennuis avec les révolutions d'indépendance qui avaient éclaté en Amérique du Sud pour ne pas tenter des gestes peut-être irréparables. Mais lorsque les victoires des libérateurs rendirent tout à fait impossible une intervention militaire de l'Espagne contre ses anciennes colonies, le moment était venu non seulement de reconnaître ces nouveaux États, mais aussi de proclamer à la face du monde :

We should consider any attempt on their part to extend their system to any portion of this hemisphere as dangerous to our peace and safety. But with the Governments who have declared their independence and maintained it . . . we could not view any interposition for the purpose of oppressing them, or controlling in any other manner their destiny, by any European power in any other light than as a manifestation of an unfriendly disposition toward the United States.

C'était le 2 décembre 1823, dans l'adresse du président au Congrès des États-Unis. Il ne faudrait pas voir toutefois dans cette déclaration du président Monroe le premier geste posé par un État de notre continent pour jeter les bases de la sécurité américaine.

TOUSSAINT LOUVERTURE.

C'est en effet le 13 juin 1799 que le général Toussaint Louverture, en abordant de front le problème de la sécurité d'Haïti, le transformait en donnée continentale. A cette date, il signait un accord secret avec le général Maitland à Arcahaie, spécifiant que les troupes de Sa Majesté britannique n'entreprendraient pas d'expédition contre les parties de l'île de Saint-Domingue sous le commandement de Toussaint Louverture. De son côté, celui-ci promettait que les troupes de Saint-Domingue ne prendraient part à aucune action contre les possessions britanniques et les États-Unis d'Amérique. Jusque là, le héros de la libération haïtienne et le général commandant des troupes britanniques en Amérique n'avaient fait que consolider les positions adoptées en 1793, de concert avec les troupes espagnoles, pour empêcher la France de reprendre possession de ses colonies des Caraïbes. Mais l'accord secret allait beaucoup plus loin lorsque les deux hautes parties contractantes « s'obligent réciproquement à empêcher, en ce qui les concerne, et par tous les moyens qui seront en leur pouvoir, que rien ne soit entrepris contre le gouvernement intérieur des possessions respectives des deux parties ». Voilà certainement l'une des premières tentatives en vue d'une sécurité collective américaine. Elle précédait de presque un quart de siècle la déclaration de Monroe.

SIMON BOLIVAR.

Une autre manifestation intéressante de défense collective eut lieu le 5 février 1819, soit plus de quatre années avant l'énoncé de la doctrine Monroe, quand deux États sud-américains, le Chili et l'Argentine, signèrent un traité garantissant l'indépendance du Pérou, qui devait pourtant connaître l'émancipation politique seulement en 1821. D'autre part, la correspondance échangée en 1822 entre Simon Bolivar et les généraux Sucre et Santander contient de nombreuses offres d'échanges de troupes de la Colombie, du Pérou et de Buenos-Ayres afin de repousser l'ennemi commun: l'armée espagnole qui tenterait de reprendre les colonies de l'Amérique du Sud. On a déjà, avant la lettre, la sécurité continentale appliquée contre les puissances étrangères. Cette idée était particulièrement chère à Simon Bolivar qui y revient à plusieurs reprises dans ses écrits. Cette pré-

occupation de défense armée contre une attaque venant de l'extérieur est nettement définie dans une esquisse de projet pour le Congrès de Panama en 1826, retrouvée plus tard parmi les œuvres du libérateur . . .

7. La fuerza de todos concurriría al auxilio del que sufriese por parte del enemigo externo o de las facciones anárquicas (*Obras completas de Simon Bolivar*, volumen III, p. 756).

Le 15 juillet 1826, les délégués assemblés à Panama signaient une convention par laquelle les États contractants s'engageaient à lever des troupes au nombre de soixante mille hommes, qui devaient être employées à la défense du continent.

CARVALHO E MELLO.

Les colonies espagnoles récemment libérées n'étaient pas les seules nations américaines à fonder des espoirs sur la doctrine proclamée par le président Monroe et à songer à leur défense collective. Le Brésil lui-même, qui avait déjà affirmé son indépendance à la face du monde le 7 septembre 1822, ne tarda pas à s'inspirer de la déclaration de décembre 1823. Le ministre des Affaires étrangères du Brésil, Carvalho e Mello entreprit alors d'obtenir une déclaration formelle de Washington au sujet de la portée exacte de la doctrine Monroe. Dès le 31 janvier 1824, le chargé d'affaires brésilien recevait instruction de pressentir le gouvernement américain au sujet d'une union politique et militaire. Le message du ministre brésilien à son représentant près la Maison Blanche recommandait, entre autres,

. . . de sonder les dispositions de ce gouvernement en vue d'une lutte offensive et défensive avec notre empire comme partie du continent américain en autant que la dite ligue ne repose sur aucune concession de part et d'autre, mais qu'elle résulte seulement du principe général de la convenance mutuelle de la dite ligue (*Helio Lobo, Cousas diplomaticas*, p. 88).

Le 26 mai de la même année, le gouvernement des États-Unis reconnaissait formellement l'indépendance du Brésil et le nouveau ministre Sylvestre Rebello en profita pour suggérer « un concert de puissances américaines pour défendre le système général de l'indépendance américaine ». Les jours et les mois passèrent et ce n'est que le 16 avril 1825 que Henry Clay faisait parvenir au ministre brésilien une note où le gouvernement des États-Unis exprimait l'opinion que le Brésil n'était pas directement et immédiatement menacé

par une intervention du Portugal, et que Washington ne voyait pas la nécessité pressante d'une entente militaire, mais, ajoutait-il,

. . . si, à la lumière des circonstances, il appert que les alliés européens menacent de porter atteinte à l'indépendance des états américains, le président [des États-Unis] accordera à ce nouvel état de choses, lorsqu'il se présentera, toute la considération que réclame son importance.

Tels furent les débuts lointains de ce que l'on appelle aujourd'hui la sécurité continentale. Même si les demandes répétées de Bolivar et des autres chefs des nouveaux États libérés, en faveur d'une plus grande coopération militaire ne produisirent pas d'effets immédiats, l'idée de défense contre l'extérieur s'avère déjà étroitement liée à celle de l'indépendance politique. Les pionniers des républiques américaines avaient entrevu dès l'aube de la libération, les relations diverses qui s'imposeraient à l'avenir entre les différents pays de notre hémisphère. Non seulement voulaient-ils jeter les bases d'une étroite coopération politique, diplomatique et économique entre les Amériques du Nord et du Sud, mais ils voulaient aussi assurer que les destinées de leurs pays ne seraient plus compromises par un ennemi venant du dehors.

A des milliers de milles de distance, la doctrine du président Monroe et le programme de Bolivar se rejoignaient comme l'expression de deux hommes de culture et de mentalité différentes, mais qui tous deux, imbus des mêmes principes de liberté et de souveraineté, voulaient prendre les moyens nécessaires pour conserver ces droits sacrés chèrement acquis dans la gloire et le sang.

BALTHAZAR BRUM.

Un siècle passa cependant avant que l'on en vînt à accorder à la défense du continent toute l'attention qu'elle mérite. Le monde sortait de la Grande Guerre meurtri et désabusé. Les nations américaines n'étaient pas exemptes de cette crainte suscitée par les dangers d'un autre conflit possible, plus terrible encore que le précédent. Le président de l'Uruguay exprimait bien le sentiment commun lorsque, le 21 avril 1920, il suggéra de transformer la formule traditionnelle de la doctrine Monroe en lui donnant un caractère « d'alliance défensive entre tous les pays d'Amérique, fondée sur un sentiment profond de solidarité, avec des obligations mutuelles et des avan-

tages réciproques pour tous les intéressés ». L'idée de Balthazar Brum suscita tout de suite un vif intérêt dans toutes les chancelleries du continent, mais l'opinion publique se refusait cependant à vouloir employer à nouveau des armes dont l'action s'était avérée tellement meurtrière de 1914 à 1918. A Santiago en 1923, plus tard à Rio en 1933, les États américains réaffirmaient leur foi dans les moyens pacifiques de solution des conflits. Ils ne pouvaient concevoir que des États seraient un jour obligés de recourir à la force armée pour faire respecter le droit international. On était à l'époque du Pacte Briand-Kellog et il n'est pas surprenant alors de retrouver une telle déclaration de bonne foi :

En cas de non-observance, par n'importe quel État partie à la dispute, des obligations contenues dans les articles ci-haut mentionnés, les parties contractantes feront tous les efforts pour le maintien de la paix . . . mais en aucun cas, elles ne devront recourir à l'intervention, soit diplomatique, soit armée . . . (Traité de Non-Agression et de Conciliation, Rio-de-Janeiro, 10 octobre 1933, art. 111).

BUENOS-AYRES.

La belle illusion d'une paix mondiale et permanente continuait de dorer les songes les plus invraisemblables. Les pays d'Amérique avaient déjà oublié ou tentaient d'oublier que la naissance d'États totalitaires est habituellement le prélude de violents maux de tête pour leurs voisins. Imbus des meilleurs sentiments et peut-être bercés par une espèce de pacifisme romantique et stérile, les représentants des nations d'Amérique se réunissaient plus tard à Buenos-Ayres pour discuter des moyens à prendre pour assurer « le maintien, la préservation ou le rétablissement de la paix ». Le président Roosevelt, celui que Pearl-Harbour prit par surprise un 7 décembre, se rendit lui-même dans la capitale argentine. Les débats furent longs et profitables. La conférence se termina par l'adoption d'une Convention signée le 23 décembre 1936. On y retrouve le même esprit pacifiste définitivement établi à demeure en terre américaine. Un savant préambule rappelle d'abord que les guerres ont toujours « affecté directement ou indirectement tous les peuples civilisés et mis en danger les grands principes de liberté et de justice constituant l'idéal américain . . . » Le préambule continue : « . . . le traité de Paris, de 1928, a été accepté par presque tous les peuples civilisés . . . et

le Traité de Non-Agression et de Conciliation de 1933 a l'approbation des vingt-et-une Républiques. »

La convention y va ensuite résolument de cinq articles dont deux sont des suggestions et les autres des considérations strictement interprétatives. L'article premier énonce: « Si la paix est menacée en Amérique . . . les gouvernements des pays d'Amérique devront se consulter dans le but de trouver et adopter des méthodes de coopération pacifiques. » L'on note tout de même une amélioration sensible dans la façon d'aborder le problème des relations belliqueuses des États américains, puisque treize années auparavant, l'on s'était contenté de décider que

. . . toutes les controverses qui pour n'importe quelle raison peuvent surgir entre deux ou plus des Hautes Parties Contractantes et qu'il aura été impossible de régler par des moyens diplomatiques, ou de soumettre à l'arbitrage . . . devront être soumises pour enquête et rapport à une Commission . . . (Traité pour éviter et prévenir les conflits entre les États américains, Santiago, 3 mai 1923, art. 1).

Cette fois à Buenos-Ayres, la Convention déclare que les États devront « trouver et adopter des méthodes de coopération pacifique ». Ce progrès, minime si l'on s'en tient à la terminologie des textes, dénote en réalité un grand désir des États américains de mettre fin à tous ces conflits pesant sur le continent. On n'en est pas encore arrivé à recommander l'intervention des États dans les affaires d'un autre, ni l'emploi d'une force armée, mais il est évident que le moment approche où l'on devra attaquer ce problème. Cette nouvelle tournure d'esprit amènera par la suite les Déclarations de la Havane, de Mexico et finalement de Rio-de-Janeiro où la défense continentale prendra réellement une forme définitive.

PANAMA.

L'on pouvait croire encore à la suffisance des déclarations de principe pour tenir le spectre de la guerre éloigné de notre continent. Des événements extra-continentaux devaient bientôt faire déchanter les plus optimistes lorsque les armées du III^e Reich envahirent la Pologne, à cinq heures du matin, le 1^{er} septembre 1939. Quelques heures plus tard, un paquebot chargé de passagers non belligérants était froidement coulé par un sous-marin allemand. C'était la guerre dans toute son horreur. Les républiques américaines ne

prirent pas de temps à s'en rendre compte. Dès le 23 septembre, les nations de notre hémisphère, à l'exception du Canada qui avait déclaré la guerre dès le 10 septembre, répondaient à l'invitation de Washington et se réunissaient à Panama non plus pour discuter de mesures à prendre, mais bien pour décider de les prendre au plus tôt. Il s'agissait encore cependant d'affirmer la neutralité continentale. Le 2 octobre, les délégués signaient la Déclaration de Panama établissant un front commun des trois Amériques contre l'ennemi nazi, le seul à l'époque. Une zone de sécurité fut créée, qui embrassait tout le continent sauf le Canada et dans laquelle aucun belligérant ne devait commettre d'actes hostiles. La zone, variant de 250 milles à 1.250 milles, devait être constamment patrouillée par des navires des États-Unis ou de l'Amérique latine.

Cette même conférence de Panama institua une commission de neutralité dont les membres seraient des délégués du Brésil, de l'Argentine, de Costa-Rica, du Mexique, des États-Unis et du Vénézuéla, avec siège permanent à Rio-de-Janeiro. Elle transmettrait les recommandations de nature technique aux gouvernements intéressés, par l'entremise de l'Union Panaméricaine. Cette commission commença à fonctionner dès le 4 novembre 1939 et sa première réunion eut lieu le 15 janvier 1940.

LA HAVANE.

Les événements d'Europe marchaient cependant à un rythme tellement accéléré que les républiques d'Amérique parvenaient à peine à les suivre. Mai 1940 amenait l'invasion de la Belgique, du Luxembourg et de la France. Un mois plus tard, les Allemands étaient maîtres de Paris. Il fallait donc à tout prix reviser la politique de neutralité derrière laquelle on espérait s'abriter le plus longtemps possible. Une réunion extraordinaire des ministres des Relations extérieures fut donc convoquée à la Havane du 21 au 30 juillet. Devant l'ampleur du danger qui se dessinait, l'évacuation du continent européen par les troupes alliées en déroute, le pilonnage de la Grande-Bretagne et la guerre sans merci des sous-marins, il devint de plus en plus clair que la pieuvre nazie pouvait encercler le monde. Les États américains dont quelques-uns étaient déjà aux prises avec de forts réseaux d'espionnage nazi, durent se rendre à l'évidence que

le moment des grandes déclarations de neutralité, même bienveillante, était révolu. Il fallait donc une action concertée en cas d'attaque contre le territoire continental. On reprit alors le principe énoncé lors de la Conférence de Buenos-Ayres en 1936 et l'on fit une nouvelle déclaration à l'effet que la paix et la sécurité sont un tout commun et indivisible en Amérique et qu'une menace pesant sur un État est automatiquement une menace pesant sur tous les États à la fois. Cette décision de sécurité collective marquait le point tournant de la politique défensive continentale, puisque l'attaque contre Pearl-Harbour, l'année suivante, allait obliger les puissances solidaires à jeter leurs cartes sur la table. La conférence de la Havane adoptait aussi des résolutions importantes se rapportant non seulement à l'aide économique apporté par les États-Unis à l'Amérique latine, mais aussi aux activités subversives sur le continent et aux colonies européennes situées en Amérique. Quelques semaines plus tard le général Marshall, chef de l'état-major américain, mis au courant de la fascination exercée sur les militaires sud-américains par les renversantes victoires allemandes, décidait d'inviter les chefs d'état-major de l'Amérique latine à visiter les installations militaires des États-Unis. Cette politique de propagande donna de bons résultats car elle eut pour effet de démontrer que les puissances démocratiques, lorsqu'elles y sont forcées, savent également s'armer et se défendre. En septembre, les États-Unis invitaient les républiques de l'Amérique latine à « faire un usage complet et gratuit » des bases navales que la Grande-Bretagne venait de céder dans l'océan Atlantique en échange de cinquante destroyers américains.

RIO-DE-JANEIRO.

Le 7 décembre 1941 c'était la guerre. Dès janvier 1942, conférence de Rio-de-Janeiro où l'on décide de rompre avec les puissances de l'Axe et de constituer un comité d'experts militaires. Tous les pays de l'Amérique latine devaient déclarer la guerre aux pays de l'Axe, plus ou moins tardivement et avec plus ou moins de réticence. L'un des principaux effets de la solidarité continentale durant le conflit fut, outre la coopération militaire par l'envoi de troupes sur le champ de batailles, l'appui économique des ressources naturelles et humaines jetées dans la grande lutte industrielle pour la

paix. L'une des étapes les plus sombres fut sans doute celle du convoiement des navires vers l'Europe et l'Amérique du Nord. Il ne s'agissait plus de défense préventive, de neutralité armée, mais de guerre avec tout son cortège d'horreurs et de gloire.

1945.

Grâce à Dieu, le conflit armé prenait fin à l'été de 1945 et la majorité des troupes pouvaient retourner dans leur pays. Les pays d'Amérique avaient cependant appris une grande leçon: la paix, comme la guerre, est indivisible. « United, we stand », avait déjà proposé le ministre Oswaldo Aranha comme mot d'ordre à toutes les républiques du continent. Une fois de plus, on était mis en face de la nécessité de réorganiser la défense continentale contre un ennemi nouveau: le communisme et ses alliés, le paupérisme et la misère. L'aide économique des États-Unis pouvait, jointe aux prêts de la Banque internationale pour la Reconstruction, parer aux frasques des deux derniers, mais la stratégie militaire exigeait une révision des principes établis, à la lumière de l'expérience.

MEXICO.

La deuxième guerre mondiale n'était pas encore terminée que déjà les pays d'Amérique se réunissaient en conférence extraordinaire dans le spacieux château de Chapultepec à Mexico. Cette conférence, qui dura du 21 février au 8 mars 1945, s'occupa des « problèmes de guerre et de paix ». Les différents comités abattirent un travail considérable et l'assemblée générale n'adopta pas moins de soixante et une résolutions recommandant soit l'institution d'une agence permanente d'experts militaires, soit le contrôle des armements, soit l'élimination des éléments subversifs, soit l'établissement d'une organisation générale internationale (qui devait devenir les Nations-Unies), etc. L'une des plus importantes fut cependant celle reconnaissant l'intégrité territoriale et l'indépendance politique et la souveraineté de chaque pays. Au cas d'agression contre n'importe lequel des États réunis à Chapultepec, les autres États devaient se réunir en conférence spéciale et adopter les mesures destinées à faire cesser cet état de choses. Les mesures recommandées varient de la rupture des relations diplomatiques et consulaires, postales et téléphoniques jus-

qu'à l'emploi de la force armée pour repousser toute agression. C'est un revirement complet de l'attitude adoptée jusque là, notamment celle réaffirmée par le traité de Rio-de-Janeiro en 1933 et celle de Buenos-Ayres en 1936. Les expériences bellicistes s'étaient avérées trop coûteuses pour ne pas porter fruit. La résolution VIII admettait la nécessité d'employer les grands moyens pour faire face aux grands maux et recommandait jusqu'à l'usage de la force armée si nécessaire. Cette même résolution recommandait aussi la conclusion d'un traité établissant la procédure nécessaire pour faire face aux menaces de guerre et les moyens à employer en de tels cas. Ce traité sera signé deux ans plus tard à Rio-de-Janeiro. Il ne faudrait pas croire cependant que les délégués assemblés à Mexico en 1945 étaient tellement sous le coup des émotions guerrières pour ne plus croire à la possibilité de la paix. S'ils prenaient des mesures militaires pour mettre fin à la guerre, ils n'en avaient pas pour autant abandonné tout espoir d'une paix stable, du moins entre les États du continent. Après avoir réitéré leur confiance dans les principes des Nations-Unies (résolution XXX), ils réaffirmaient « le principe de droit que tous les conflits internationaux devraient être réglés par des moyens pacifiques » et ils recommandaient au Comité juridique inter-américain de préparer immédiatement un projet d'accords continen-taux pour la solution pacifique des conflits (résolution XXXIX).

Deux grandes leçons se dégagent de la Conférence sur les Problèmes de la Guerre et de la Paix, tenue au Mexique en 1945: d'une part les États américains envisagent la signature d'un traité recommandant l'emploi de moyens coercitifs et l'usage des forces armées en cas d'attaque contre l'un ou l'autre des États membres (résolution VIII); d'autre part, le sort des Amériques n'est pas nécessairement lié à une épidémie de conflits interminables et c'est pourquoi la Conférence demande la préparation d'un projet de « Système pacifique interaméricain », qui se concrétisera plus tard dans le Traité américain de Règlement pacifique des Différends, signé à Bogota, le 30 avril 1948. Il convient de signaler à ce stage que la mention officielle du Canada lors de la Conférence de Mexico ne fut certainement pas un effet du hasard. Les problèmes de guerre, de paix et d'après-guerre étaient trop présents à l'esprit des délégués pour

qu'ils ne songeassent pas à notre grand pays, le premier État d'Amérique à avoir déclaré la guerre dès septembre 1939. La Conférence en profite pour:

- 1° rendre un tribut d'admiration et de gratitude au Canada pour son magnifique effort de guerre dans la défense du continent américain;
- 2° pour exprimer le vœu que la collaboration du Canada au système panaméricain devienne de plus en plus étroite (résolution XXII).

RIO-DE-JANEIRO.

A la lumière des événements qui se déroulaient alors en Europe, en Orient et au Moyen-Orient, les gouvernements américains constatèrent bientôt que si la guerre était finie, ce n'était pas encore la paix. Ils ne voulaient pas être pris au dépourvu et dans l'obligation de convoquer des conférences extraordinaires adoptant des mesures d'urgence, si la situation internationale empirait. Les délégués de vingt pays américains décidèrent donc de se réunir à Rio-de-Janeiro du 15 août au 2 septembre 1947 pour établir à tête reposée le plan défensif des Amériques. Les débats furent longs et opposèrent souvent des écoles de pensée différentes, sinon totalement hostiles. L'on s'entendit finalement sur un traité de défense continentale reposant sur les deux principes suivants:

- 1° reconnaissance du droit de défense collective sous l'empire de la Charte des Nations-Unies;
- 2° obligation de solidarité devant l'agression, établie dans les déclarations de Havane et de Chapultepec.

Les délégations envisagèrent également la possibilité de signer deux traités séparés: l'un visant le danger de guerre émanant d'une attaque extra-continentale; l'autre résultant d'une attaque ou d'une menace provoquée par un État américain. Comme les moyens de consultation et de défense étaient les mêmes en somme, l'on finit par convenir d'un seul et même traité en vertu duquel « une attaque contre l'un des membres est une attaque contre tous les membres ».

Le 2 septembre les délégués signaient un document de vingt-six articles et une réserve (Honduras), qui sera connu à l'avenir sous le nom de Traité interaméricain d'Assistance mutuelle, ou sous son titre abrégé de Traité de Rio-de-Janeiro. On y définit non seulement les principes généralement admis de la nécessité de règlement pacifique des conflits et de bonnes relations internationales reposant sur la bonne foi des contractants, mais on établit aussi les moyens à

prendre pour conserver la paix et même, le cas échéant, les mesures à adopter devant une menace sérieuse ou une attaque réelle. Une analyse détaillée révèle que les participants étaient animés des meilleures intentions et bien au fait des dangers qui guettent l'Amérique en un siècle où les distances ne comptent pas plus que les données les plus sacrées de la morale internationale.

Le préambule qui justifie le traité, introduit une formule nouvelle en la matière, puisque les délégués déclarent agir non pas au nom de leurs gouvernements, mais bien « au nom de leurs peuples ». Les hautes parties contractantes réaffirment également leur désir de demeurer unies sous l'empire du système interaméricain. Après avoir formellement condamné la guerre et les menaces de guerre, elles s'engagent aussi à régler leurs différends par les moyens pacifiques inhérents au système interaméricain, avant de les soumettre à l'Assemblée générale ou au Conseil de Sécurité des Nations-Unies. Puisque « une attaque armée provenant de quelque État contre un État américain sera considérée comme une attaque contre tous les États américains », chaque État s'engage donc à faire face à l'attaque en exercice du droit immanent de légitime défense individuelle ou collective reconnu par l'Article 51 de la Charte des Nations-Unies. Cette décision marque un progrès évident sur les déclarations de La Havane et de Chapultepec, puisqu'elles dépassent le stade des simples consultations.

Dans un cas d'attaque armée, les États américains pourront prendre toutes les mesures jugées nécessaires immédiatement, sans préjudice aux décisions de l'Organisation de Consultation du Système interaméricain. On se trouve de la sorte à éviter des délais coûteux et regrettables qui surviennent presque toujours quand il s'agit de convoquer des organismes internationaux. Les États membres peuvent déterminer individuellement les mesures collectives qu'ils adopteront, ce qui suppose une action concertée de mesures appropriées à chacun, selon ses possibilités et ressources.

L'un des aspects les plus intéressants du traité de Rio est la claire délimitation d'une zone de sécurité continentale en dedans de laquelle une attaque entraîne la mise en branle de la machine collective de défense. Cette zone comprend toute l'Amérique du Sud, toute l'Amé-

rique Centrale avec les Caraïbes et toute l'Amérique du Nord, y compris le Canada, qui n'était pourtant pas partie à la Conférence de Rio. C'est dire qu'une attaque contre notre pays par une puissance continentale ou extra-continentale entraînerait automatiquement l'intervention défensive des Républiques américaines. D'ailleurs, il n'est pas nécessaire que cette attaque soit dirigée contre la terre ferme, il suffit qu'elle ait pour cible des vaisseaux ou avions des puissances signataires, attaqués à l'intérieur de la zone indiquée à l'article IV du traité. Il va de soi que les États américains prennent les mesures défensives nécessaires et en avisent en même temps les Nations-Unies aussitôt une attaque ou menace d'attaque signalée. Les États américains signataires du Traité de Rio sont, en effet, membres des Nations-Unies et cette double personnalité juridique ne doit en aucune façon entraver le système de défense interaméricain. C'est pourquoi un conflit n'empêchera pas les hautes parties contractantes d'exhorter les belligérants à suspendre les hostilités et à revenir au *statu quo ante bellum*. Mais l'article VII ajoute cette considération très importante que « le refus de l'action pacifique sera considéré pour la détermination de l'agresseur et l'application immédiate des mesures établies par la réunion de consultation ». Dépassant cette fois la portée de la Charte des Nations-Unies, le Traité de Rio spécifie les mesures qui pourront être établies par l'Organe de Consultation: le retrait des chefs de mission, la rupture des relations diplomatiques et consulaires, l'interruption partielle ou totale des relations économiques, des communications ferroviaires, maritimes, aériennes, postales, télégraphiques, téléphoniques, radio-télégraphiques et radio-téléphoniques et l'emploi de la force armée (article VIII). Sans définir nommément l'agresseur, le traité précise que « outre les actes qui pourraient être caractérisés comme actes d'agression », il faudra ajouter: 1° une attaque armée non provoquée contre le territoire, la population, les forces navales, terrestres ou aériennes; 2° l'invasion du territoire d'un État américain, violant les frontières délimitées par un traité, une sentence judiciaire ou une décision arbitrale.

Les délégués reconnaissent cependant que ce traité ne saurait en aucune façon amoindrir les droits et les devoirs des parties contractantes conformément à la Charte des Nations-Unies. En ce qui a trait

aux consultations nécessitées par une attaque ou une menace, elles auront lieu entre les ministres des Affaires étrangères des républiques américaines qui auront ratifié le traité ou au moyen de tout autre organe de consultation qui pourrait être subséquemment établi. La deuxième partie du traité se rapporte aux questions d'application et au mode de procédure. L'article XXIII est cependant d'un très grand intérêt pour le Canada, puisqu'il débute comme suit :

Ce Traité est ouvert à la signature des États américains, dans la ville de Rio-de-Janeiro, et sera ratifié par les États signataires, aussitôt que possible, conformément à leurs procédures constitutionnelles respectives . . .

Cette terminologie semble laisser la porte ouverte à une adhésion subséquente du Canada, puisque l'on a employé le terme États américains, au lieu de républiques. Dans son imposant rapport sur la Conférence de Rio, le directeur général de l'Union Panaméricaine formule de judicieuses observations sur le sujet et mentionne à plusieurs reprises des « *comments that the Treaty might be signed by another American State that is not a member of the Pan American Union* ». Il conclut ses remarques en croyant que l'on n'avait pas, à sa connaissance, l'intention de faire allusion au Canada. Il n'en demeure pas moins vrai qu'il existe probablement plus qu'une simple coïncidence entre la résolution XXII de Chapultepec et l'article XXIII du Traité de Rio. D'autant plus que l'article IV de ce même Traité de Rio comprend le Canada dans la zone continentale.

En marge du traité lui-même, il y a lieu de considérer la résolution XI qui spécifie que le but du Traité de Rio étant d'assurer le maintien de la paix en Amérique, il ne faudrait pas l'interpréter comme justifiant « *des armements excessifs ou [qu'il soit] invoqué comme une raison pour la création ou le maintien d'armements ou de forces armées plus considérables que ne l'exige la défense commune dans l'intérêt de la paix et de la sécurité* ». En d'autres termes, les États américains veulent la paix, ils sont prêts à la défendre par les armes, si nécessaire, mais ils ne doivent pas pour autant invoquer la paix comme un prétexte pour s'armer démesurément, au risque d'entrer dans une nouvelle course aux armements.

BOGOTA.

Il semble que les États américains aient considéré la sécurité continentale comme étant définitivement assurée par le Traité de Rio,

puisque lors de la Conférence de Bogota, on a simplement répété le principe de la sécurité collective et qu'en cas d'attaque « les États américains . . . appliqueront les mesures et les procédures prévues par les traités spéciaux qui régissent la matière (article XXV).

Cependant au chapitre XI, traitant de la « réunion de consultation des ministres des relations extérieures », la Charte précise que

. . . en cas d'attaque armée, à l'intérieur du territoire d'un État américain ou à l'intérieur de la zone de sécurité fixée par les traités en vigueur, les ministres des Relations Extérieures se réuniront sans retard sur convocation immédiate du président du Conseil de l'Organisation lequel, en même temps, convoquera le Conseil lui-même (article 43).

CONSEIL INTERAMÉRICAIN DE DÉFENSE.

Un Comité consultatif de la Défense est également établi et chargé d'assister l'Organe de Consultation dans l'étude des problèmes de collaboration militaire susceptibles de se poser advenant l'application des traités spéciaux régissant la sécurité collective (article 44). Cette création du Comité consultatif de Défense est intimement lié à la résolution XXXIV de l'Acte final adopté à la Conférence de Bogota. La neuvième Conférence internationale américaine a décidé, en effet, en considération de la création de ce Comité consultatif, que: « 1. Le Conseil Interaméricain de Défense continuera à agir comme organe de préparation en vue de la légitime défense collective contre l'agression . . . 2. Le Conseil fixera ses propres règlements d'organisation de travail . . . 3. Le secrétariat du Conseil Interaméricain de Défense servira de secrétariat au Comité mentionné dans le paragraphe précédent. »

On se trouve donc en présence de deux organismes distincts visant à coordonner la défense continentale. D'un côté, le Comité consultatif de Défense assiste l'Organe de Consultation des Ministres des Relations extérieures lorsque le besoin s'en fait sentir. C'est un corps strictement technique agissant comme conseiller. Ses fonctions n'ont pas de caractère permanent, puisqu'elles correspondent à celles de l'Organe de Consultation qui se réunit seulement pour considérer des problèmes d'un caractère d'urgence, c'est-à-dire suscités par une circonstance exceptionnelle et pressante. Contrairement au projet qu'avait soumis le Conseil de l'Union Panaméricaine en préparation de la Conférence de Bogota, l'organe de défense ne peut

pas entreprendre des études de caractère technique de sa propre initiative, ni se réunir à la demande d'une commission permanente qui aurait collaboré avec un état-major à Washington. Ni cette commission permanente, ni l'État-major n'ont été prévus par la Charte.

Le deuxième organisme de défense joue cependant un rôle similaire puisqu'il s'agit du Conseil interaméricain de Défense établi par la III^e Conférence des Ministres des Affaires étrangères des Républiques américaines tenue à Rio en janvier 1942. La résolution XXXIX adoptée par cette Conférence créait le Conseil interaméricain de Défense qui devait se réunir « immédiatement » à Washington et serait formé de « spécialistes militaires et navals nommés par chaque gouvernement ». On transforma d'ailleurs bientôt la formule pour y ajouter des officiers représentant les forces aériennes.

Tant à la Conférence de Buenos-Ayres de 1936 qu'à celle de Lima en 1938, les chanceliers avaient manifesté leurs appréhensions devant l'instabilité de la situation internationale. L'attaque contre Pearl-Harbour déclencha la période des activités proprement dites et mit en branle la grande machine de la défense collective. La troisième Conférence des Chanceliers établit les cadres du comité militaire qui devait assurer une réelle défense de l'hémisphère. Comme résultat de la résolution XXXIX, l'Union Panaméricaine confia à un comité spécial formé des ambassadeurs du Brésil, du Vénézuéla et de Panama auprès des États-Unis le soin d'examiner les problèmes posés par la mise sur pied de cette organisation. Dès le 30 mars 1942, le Conseil interaméricain de Défense commençait ses activités. Le 20 mai, il présentait ses premières recommandations aux gouvernements américains, recommandations touchant l'élimination des postes clandestins de télécommunication à l'aide d'un personnel compétent de radio-détection. Il suggérait aussi un échange élaboré de renseignements sur l'aviation et les autres problèmes de défense continentale. Une troisième recommandation visait à la simplification des procédures légales dans le but de faciliter le transit des avions militaires. Au début de 1943, le Conseil s'orientait définitivement vers les problèmes de sécurité continentale comme tels. Les services signalés rendus par ce Conseil furent confirmés par le renouvellement de son mandat tant à la Conférence de Chapultepec dans la résolu-

tion IV, que par la Conférence de Bogota, dont la résolution XXXIV conférerait au Conseil un caractère presque permanent.

Deux des militaires les plus en vue des États-Unis, le lieutenant-général Willis D. Crittenger et le lieutenant-général Matthew B. Ridgway ont occupé la présidence de ce Conseil. Ce dernier a d'ailleurs été relevé de ses fonctions au Conseil interaméricain de Défense sur l'ordre du président Truman qui l'envoya en Corée où il devait plus tard prendre la direction des forces conjointes levées par les Nations-Unies. Il fut remplacé par le lieutenant-général Charles L. Bolte, commandant en second de l'état-major. Le travail accompli par le Conseil n'est évidemment pas de nature publique, ce qui n'empêchait pas le général Bolte de déclarer, à Washington, le 7 août 1951 devant le Comité des Affaires extérieures et des Forces armées, que les Républiques d'Amérique sont aujourd'hui mieux organisées pour faire face à toute éventualité. Le président du Comité alla même jusqu'à dire que si les arrangements actuels avaient été en vigueur durant la deuxième grande guerre, les cent mille soldats américains qui étaient stationnés à travers l'Amérique latine auraient été disponibles pour service ailleurs. Le Conseil interaméricain de Défense groupe les meilleurs militaires que fournissent les états-majors des pays américains qui, animés d'un même désir de sécurité collective devant un ennemi commun, préparent les plans pour la défense du continent.

WASHINGTON.

Il ne faudrait pas croire que la coopération militaire interaméricaine est un vain mot car lors de leur IV^e réunion de consultation à Washington, du 26 mars au 7 avril 1951, les ministres des Affaires étrangères des républiques américaines ont tous convenu que « la défense militaire du continent est essentielle pour la stabilité de ses institutions démocratiques et le bien-être de ses peuples » (Déclaration de Washington). Les chanceliers ont également reconnu que leurs pays avaient satisfait aux exigences du Traité de Rio et à la Charte de Bogota, mais que les activités du communisme international menacent la sécurité et la paix du continent. C'est pourquoi la gravité de la situation internationale les force à réitérer leur désir de défense légitime, individuelle et collective, contre les attaques armées

et de contribuer dans la mesure du possible à la défense collective du continent. C'est pourquoi les chanceliers recommandent à leurs gouvernements de coordonner leurs efforts militaires afin que la défense individuelle corresponde à la sécurité collective. Ils chargent le Conseil interaméricain de Défense de préparer les plans stratégiques de la défense commune qui seront ensuite transmis aux différents gouvernements américains chargés de voir à leur application.

* * *

Le concept de défense continentale a fortement évolué depuis que Toussaint Louverture, Bolivar, et Sylvestre Rebello voulaient protéger leurs États à peine libérés des convoitises des métropoles avides. Après s'être exprimé d'abord d'une façon tout à fait négative, parce que le danger individuel menaçant chaque État n'avait pas encore atteint l'ampleur d'un drame collectif, ce concept a connu, durant la dernière décade une évolution conforme à l'histoire et répondant aux besoins actuels. Aujourd'hui tous les pays d'Amérique, et le Canada a suffisamment prouvé de son côté qu'il sait prendre ses responsabilités dans la communauté internationale, ont mis sur pied un système de défense collective qui servira peut-être à protéger le continent américain en lui évitant les affres d'une tourmente dont il ne veut pas. Si les hommes d'État des trois Amériques se sont donné la main pour organiser des moyens militaires de défense, ce n'est pas parce qu'ils désirent des guerres de conquête ou des épopées belliqueuses. C'est parce qu'ils ont le devoir d'assurer à leurs peuples, par tous les moyens à leur disposition, une paix durable et juste basée sur le respect de tous, la bonne foi et un grand espoir dans l'avenir non seulement du continent, mais de l'humanité elle-même, promise à des lendemains plus heureux.

Marcel ROUSSIN,

directeur de l'Institut Interaméricain.

Un insurpassable foyer d'humanisme la Bibliothèque Vaticane

L'autorisation récente accordée par le pape Pie XII à l'Université de Saint-Louis (Missouri, États-Unis) de « microfilmer » la collection complète des manuscrits de la Bibliothèque apostolique Vaticane, c'est-à-dire environ soixante mille manuscrits, soit quelque dix millions de pages, attire l'attention de l'Amérique entière sur cette vénérable institution pontificale qui vient de fêter le cinquième centenaire de sa création¹.

Voici donc qu'une très importante portion du trésor conservé précieusement au Vatican existera désormais en terre nord-américaine et pourra facilement être utilisée par nos savants. Cet événement scientifique d'un exceptionnel intérêt est tout à l'honneur du Vatican qui continue à vivre de ses meilleures traditions de dispensateur de lumière et à la gloire aussi de l'Université de Saint-Louis que n'effraient pas les dépenses considérables occasionnées par l'entreprise.

A cette occasion, il nous a paru répondre au désir de nos compatriotes de connaître un peu mieux ce foyer de culture, en rédigeant à leur intention une brève histoire de cet insurpassable foyer d'humanisme qu'est la Bibliothèque Vaticane.

* * *

L'histoire de la Bibliothèque apostolique Vaticane en est une de gloire, de succès et d'épreuves, et elle constitue une preuve évidente qu'au cours des siècles l'Église a toujours été une maîtresse de science en même temps qu'une dispensatrice de vie. La consigne du Christ à ses Apôtres: « Allez enseignez toutes les nations », est à la base même de sa constitution. S'il est vrai que Notre-Seigneur

¹ Fondée sous le pape Nicolas V en 1450.

n'a pas voulu fonder une université d'État ni établir une bibliothèque nationale, il ne s'est cependant pas incarné pour prêcher un Évangile d'ignorance ni pour éteindre la culture des siècles antérieurs. Sa mission consistait, non à détruire, mais à perfectionner. L'Église demeure fidèle à son divin Fondateur comme Pie XII l'enseignait encore récemment dans l'encyclique *Evangelii Præcones*. L'Église, dit-il, n'a

jamais traité, avec mépris et dédain, les doctrines des païens, elle les a plutôt libérées de toute erreur et impureté, puis achevées et couronnées par la sagesse chrétienne. De même, leurs arts et leur culture, qui s'étaient élevés parfois à une très grande hauteur, elle les a accueillis avec bienveillance, cultivés avec soin et portés à un point de beauté qu'ils n'avaient peut-être jamais atteint encore.

Non veni solvere sed adimplere: tel est bien le rôle de l'Église. Dès les débuts de son histoire, l'Église devait conserver précieusement les Livres saints: ce fut le premier fonds de la Bibliothèque Vaticane. Bientôt vinrent s'ajouter les ouvrages liturgiques et les écrits des Pères et des docteurs. Puis l'on conserva la correspondance échangée entre les diverses Églises locales et les actes de l'administration. Les lettres des papes furent aussi recueillies à la manière des lettres impériales. Les persécutions venues, les procès verbaux des interrogatoires, des jugements et des exécutions subies par les chrétiens et connus sous le nom d'*Acta martyrum* (Actes des martyrs) entrèrent dans la collection pontificale.

La persécution de Dioclétien cependant dispersa ce premier fonds. Perte irréparable ! La bibliothèque pontificale en était à sa première dispersion; elle devait en connaître encore plus d'une au cours de son histoire séculaire.

A peine une lueur de paix semblait-elle luire sur l'Église, que le pape Damase faisait construire un spacieux édifice pour y loger la bibliothèque et les archives. La bibliothèque fut assez tôt bien fournie et les pièces conservées ne constituaient pas des spécimens de musée. D'après le témoignage du vénérable Bède nous savons que le pape Grégoire le Grand contribua à la fondation d'une bibliothèque pour la mission de Cantorbéry. L'Angleterre protestante montre encore avec fierté ses deux évangélistes, l'un conservé à Oxford, l'autre à Cambridge, dans lesquels on se plaît à voir deux des volu-

mes donnés à saint Augustin de Cantorbéry². Les échanges de manuscrits entre Rome et les Églises particulières étaient fréquents. C'est à Rome encore que l'on se procurait des copies des monuments de l'antiquité profane et chrétienne que les missionnaires répandaient partout. C'est des ouvrages empruntés de Rome que provient la culture encyclopédique de Bède, et c'est des monastères fondés par lui que sortit Alcuin, celui que l'on a justement surnommé « l'Érasme de son temps » et qui fut le précepteur de l'empereur Charlemagne. Si les succès du maître furent assez médiocres avec l'écolier impérial, ils apportèrent plus de consolations au professeur chez des élèves comme Leidrade de Lyon, Théodulphe d'Orléans et Raban Maur de Fulda et de Mayence. C'est encore à la bibliothèque romaine que furent formés Walafrid Strabon et le grand apôtre de l'Allemagne, saint Boniface.

Dès la fin du septième siècle, un fonctionnaire, choisi parmi les plus hauts dignitaires du clergé romain, devient spécialement préposé au soin de la bibliothèque. Ce fut d'abord le *primicerius*, remplacé ensuite par le *bibliothecarius* qui comme *cancellarius* est l'un des membres les plus importants de la curie romaine³.

Nous trouvons un renseignement très intéressant sur la variété de manuscrits conservés à la bibliothèque pontificale, dans une demande que Loup de Ferrières adresse au pape vers 855. Il le supplie de lui envoyer le commentaire de saint Jérôme sur Jérémie, le *De Oratore* de Cicéron, l'*Institution oratoire* de Quintilien, le commentaire de Donat sur Térence, s'engageant à restituer fidèlement tous ces volumes dès qu'il les aura fait copier.

Dans les siècles suivants, la collection du pape fut de nouveau dispersée et détruite. Les pontifes se préoccupèrent de prévenir de semblables désastres. On recommencera la bibliothèque, qui dorénavant suivra le pape dans ses déplacements. Elle deviendra une partie du « trésor », c'est-à-dire de cet ensemble d'objets très variés que le pape apportait avec lui partout où il se transportait. Il devait

² Paul FABRE, *La Bibliothèque Vaticane*, dans *Le Vatican . . .*, Bruxelles, Société belge de Librairie, 1895, p. 651.

³ Angelo MERCATI, *La biblioteca apostolica e l'archivio segreto vaticano*, dans *Vaticano* [a cura di Giovanni Fallani e Mario Escobar], Firenze, G. C. Sansoni, [1946], p. 476.

trouver dans le « trésor » tout ce qui était nécessaire à l'exercice de ses hautes fonctions ⁴.

La curie romaine se transportant progressivement du Latran au Vatican à partir d'Innocent III (1198-1216), le soin du trésor fut confié aux *camerarii*; ils avaient la garde et l'administration du *Thesaurum nostrum et ecclesiæ romanæ* comme l'on disait à partir de la fin du XIII^e siècle.

Le départ de la curie pour la France et l'installation du Saint-Siège à Avignon porta un autre rude coup à la bibliothèque. En 1339, une petite partie seulement du « trésor » atteignit Avignon. Les papes se remirent de nouveau à l'œuvre pour constituer une nouvelle bibliothèque qui devait devenir plus importante que celle dont on pleurait la disparition. Noble entêtement pour la conservation de la culture. A partir de Jean XXII, se procurer des livres semble une préoccupation constante des pontifes romains. On en recherche partout et le Saint-Siège entretient tout un personnel de copistes et de miniaturistes. Le droit de « dépouille ⁵ » contribue aussi largement à l'accroissement de la collection. Le gain est pourtant plutôt numérique, puisque l'on acquiert ainsi presque toujours les mêmes ouvrages et d'ordinaire sans grande valeur. En 7 ans, de 1343 à 1350, plus de 1200 volumes pénétrèrent ainsi dans la bibliothèque et l'inventaire de 1369 mentionne 2,108 numéros. Les doubles sont répartis entre les différents collèges fondés par les papes pour l'instruction des jeunes clercs: Montpellier, Toulouse, Bologne.

La bibliothèque d'Avignon n'a pas non plus perdu les anciennes traditions: les manuscrits du Saint-Siège sont toujours très accessibles; on peut les consulter et parfois même les emprunter. Pétrarque, en villégiature à Vacluse, écrivait le 8 janvier à un ami de Florence: « Je n'attends que le rétablissement du pape pour consulter son

⁴ « Quendam collectionem et rerum varietate amplissimam et supellectilis ornatu et auri argenti gemmarumque copia pretiosissimam. In ea enim quidquid orbi christiano cum dignitate administrando conveniret, concludebatur. Hic vasa auro gemmisque fulgentia, hic arma *militiarum ecclesiæ*, hic supellex varia et amplissima usui quotidiano totius curiæ destinata, hic sacculi nummis aureis argenteisque referti, hic sacrarum reliquiarum insignis multitudo, hic *chartæ pergamenæ registra cancellariæ*, hic *demum optimorum librorum copia . . .* » (F. EHRLE, *Historia bibliothecæ Romanæ Pontificum*, I, Romæ, 1890, p. 3 sv., cité par Angelo MERCATI, *op. cit.*, p. 478-479).

⁵ Le Saint-Siège héritait de la dépouille, c'est-à-dire de l'argent, des meubles, des bijoux et des livres des prélats morts à la cour d'Avignon.

manuscrit de Pline, qui n'est, à ma connaissance, dans aucune autre bibliothèque, et satisfaire ainsi votre curiosité⁶. »

Le contre-coup du Grand Schisme ne fut pas sans effets désastreux sur les collections du Saint-Siège. Urbain V avait rapporté quelques livres à Rome et Grégoire XI fit de même, mais le gros de la bibliothèque resta à Avignon. Elle continua à s'enrichir, grâce à Clément VII (Robert de Genève) et à son successeur Benoît XIII (Pierre de Luna) grand amateur de livres. Lorsque ce dernier quitta Avignon, une grande partie de la bibliothèque et des archives le suivit à Peñiscola, en Aragon. A la fin du schisme des habitants de Peñiscola (1429), le cardinal Pierre de Foix recouvra ce trésor au nom du pape Martin V. Les richesses ne rentrèrent cependant pas à Rome, mais la plupart des livres remis par l'antipape Gilles Muñoz prirent le chemin de Toulouse où le cardinal légat avait fondé un collège. De là ils passèrent en 1680 à la Bibliothèque Nationale de Paris.

L'Église retrouva la paix et l'unité sous Martin V. Beaucoup de soucis pressant l'autorité pontificale, la bibliothèque rentra lentement à Rome et non sans avoir subi de nombreuses pertes au cours du voyage de retour. Les acquisitions nouvelles se font rares et les ressources du Saint-Siège sont si exiguës que Grégoire XII autorisa même en 1407 la vente de certains livres. La Bibliothèque Vaticane du XV^e siècle peut donc être considérée comme une création entièrement nouvelle. On recommençait encore une fois.

Innocent VII, au début du XV^e siècle, avait manifesté sa volonté de restaurer à Rome, l'université fondée par Boniface VIII. Le pape y prévoyait l'enseignement de matières profanes telles les littératures grecque et latine; la bibliothèque aurait donc besoin de nouveaux manuscrits.

Martin V entra dans le mouvement humaniste⁷ et c'est à tort qu'on l'accusa d'avarice au XV^e siècle. Les principaux humanistes, précurseurs et maîtres de la Renaissance littéraire forment l'entourage du pape. Pour retrouver des manuscrits Poggio Bracciolini, qui

⁶ Paul FABRE, *op. cit.*, p. 670.

⁷ Jean GUIRAUD, *L'Église romaine et les Origines de la Renaissance*, 4^e éd., Paris, J. Gabalda et Cie, 1909, p. 97.

occupait le poste lucratif et envié de *scriptor* à la curie, parcourut les anciens monastères de Suisse, d'Allemagne et de France et visita en particulier les abbayes de Saint-Gall, de Fulda et de Cluny. Il mit à jour plusieurs ouvrages de valeur: l'*Institution oratoire* de Quintilien, les *Argonautiques* de Valerius Flaccus, les *Silves* de Stace, l'*Astronomie* de Manilius, l'*Architecture* de Vitruve, l'*Agriculture* de Columelle et en plus de divers manuscrits, plusieurs discours de Cicéron. A Cologne il retrouva les œuvres de Pétrone et fut mis à Lubeck sur les traces des *Annales* de Tacite et de l'*Histoire naturelle* de Pline.

De son côté, Eugène IV croit nécessaire d'introduire les classiques latins et grecs. « Comme l'Université romaine, la bibliothèque du Vatican dut à Eugène IV le commencement de sa gloire. L'ancienne bibliothèque, si riche aux temps de Boniface VIII et reconstituée à Avignon par les papes du XIV^e siècle, était restée au delà des monts; il ne restait à Rome que quelques manuscrits qui avaient été oubliés lors du transfert ou que l'on avait fait venir du palais des Doms pour des recherches précises. Aussi lorsqu'en 1432, Ambroise le Camaldule la visita, il éprouva une déception: « Dans la bibliothèque du pape, écrivait-il, j'ai noté quelques volumes grecs; je n'ai rien trouvé de nouveau si ce n'est l'ouvrage d'Isaac le Syrien sur la perfection de la vie religieuse. » « Quand Eugène IV eut surmonté les difficultés politiques et financières qu'avaient accumulées la révolte des Romains et des seigneurs . . . et qu'il fut redevenu, en 1440, le maître incontesté de ses États, il travailla à la reconstitution de sa bibliothèque⁸. » L'inventaire dressé en 1440 mentionne 340 volumes où une large part est faite aux Pères de l'Église grecque et à la littérature profane. Les manuscrits étaient en parfait état. Bien que le pontificat suivant rejetât l'œuvre d'Eugène IV dans l'ombre, il faut cependant affirmer qu'il a été le précurseur de Nicolas V.

Le véritable fondateur de la Vaticane moderne est Nicolas V. On a eu raison de dire qu'avec lui l'humanisme était monté sur la chaire de Pierre. « Depuis sa jeunesse, écrit de lui le futur Pie II, il est initié à tous les arts libéraux, il connaît tous les philosophes, les historiens, les poètes, les cosmographes et les théologiens; le droit

⁸ Jean GUIRAUD, *op. cit.*, p. 167-168.

civil et le droit canon, la médecine elle-même ne sont pas pour lui des sciences étrangères⁹. » « Tous les savants du monde, dit Vespasiano, vinrent à Rome sous le pontificat de Nicolas, soit de leur propre mouvement, soit pour répondre à son appel¹⁰. »

Nicolas V aimait les livres avec passion et si parfois il a rêvé d'être riche, c'était pour en acheter sans compter. Il le fera comme pape. Il veut transporter à Rome la maîtrise des esprits que Florence détient encore et il désire faire de Rome la capitale intellectuelle de la chrétienté. Il conçoit la Vaticane comme une bibliothèque à la fois chrétienne et classique. Les émissaires du pape, en quête de livres, se rendent au Dannemark et à Constantinople. On rapporta tellement de manuscrits de Constantinople et de l'Archipel qu'on disait couramment à Rome « que la Grèce n'avait pas été détruite, mais transférée en Italie¹¹ ». Les achats et les copies coûtèrent au pape plus de quarante mille écus, mais ils firent de la Bibliothèque du Vatican l'une des premières au monde.

Outre les traductions, des œuvres originales naissent; le pape réclame un traité d'apologétique contre les juifs et les païens, et il ordonne la recherche des documents sur la vie et les actes des saints. Il commande même à Timothée Maffei, un traité « *contre la sainte ignorance* » destiné à réfuter l'opinion que les lettres sont incompatibles avec la piété. La plus riche bibliothèque italienne de l'époque (celle des Visconti) ne contenait que 988 ouvrages en 1426, celle du pape avait 1140 dont 331 étaient des manuscrits grecs. S'il faut en croire Tortelli qui avait soin de la bibliothèque, on y conservait 9000 volumes. On y trouvait la plus grande variété d'ouvrages: Bible, Pères de l'Église, saint Thomas, saint Bonaventure, saint Albert le Grand, Duns Scot, Alexandre de Halès, Eusèbe, Saint-Thierry, Diogène Laerce, Plutarque, Suétone, Aristote, Tite-Live, Cicéron, Virgile, Boèce, Pline, Horace, Sénèque, Homère, Dante, Pétrarque, Boccace, et nous en omettons pour faire bref. Le Vatican devient « le sanctuaire des hautes et sévères études¹² ».

⁹ Paul FABRE, *op. cit.*, p. 676-677.

¹⁰ Jean GUIRAUD, *op. cit.*, p. 218.

¹¹ Jean GUIRAUD, *op. cit.*, p. 222.

¹² Jean GUIRAUD, *op. cit.*, p. 225.

Il n'y avait cependant aucun ouvrage en langue moderne ou en langue orientale. Nicolas V déclarait ouvertement que « ses manuscrits n'étaient pas seulement pour sa cour, mais pour le bien commun de tous les savants: *pro communi doctorum virorum commodo* ¹³ ».

On a parfois mal jugé Calixte III en disant qu'il avait dilapidé le trésor littéraire amassé par Nicolas V; Calixte III s'est tout simplement montré plus libéral encore dans le prêt des manuscrits.

A son tour, Sixte IV mérite le titre de second fondateur de la Vaticane ¹⁴. Son premier souci fut d'installer la bibliothèque dans des locaux dignes d'elle. Nous entrons dans l'ère des constructions. L'édifice était vraiment magnifique: pavé en mosaïques de verre et de marbre, peintures murales par Ghirlandajo et Melozzo da Forli, fenêtres à vitraux peints, portes en marqueterie, boiseries, sculptées, armoires et bancs finement travaillés, rehaussés de couleurs et de dorures. Tout cela est maintenant disparu. Pour assurer le maintien et le développement de la bibliothèque, il la dote de revenus propres. Démétrius de Lucques disait: « Notre Seigneur Sixte IV, a dépensé tant d'argent et tant de soins pour sa bibliothèque qu'elle sera bientôt complète. Pour attirer à lui les hommes les plus instruits, il n'épargne ni présents ni promesses. Il leur fait traduire en langue latine, de l'hébreu, du grec et de l'arabe. Il a à son service des copistes habiles, appelés de partout, qui transcrivent ces traductions ou qui copient des ouvrages que la Bibliothèque ne possède pas encore, et il ne leur ménage ni sa faveur, ni ses bienfaits ¹⁵. » En 1475, il y a déjà 2527 manuscrits dont 770 grecs et 1757 latins, et durant les neuf dernières années de son pontificat près de 1100 volumes nouveaux entrèrent à la bibliothèque. Cette collection devait avant tout être pour « l'honneur de l'Église militante, et pour l'accroissement de la foi ». Pour la rendre plus attrayante aux chercheurs, le pape y fait percer des fenêtres et durant tout l'hiver la bibliothèque est soigneusement chauffée.

A la même époque le pape désire introduire l'imprimerie. Le cardinal Nicolas de Cues fit venir des typographes allemands à Rome

¹³ Jean GUIRAUD, *op. cit.*, p. 227.

¹⁴ Paul FABRE, *op. cit.*, p. 682.

¹⁵ Paul FABRE, *op. cit.*, p. 686.

sous le pontificat de Paul II et ils s'établirent au couvent de Subiaco. On avait ainsi le bonheur de pouvoir réduire de quatre-vingts pour cent le coût des livres et de permettre aux plus pauvres de se constituer une bibliothèque. Cette initiative prit un développement considérable dès le début et on reste frappé des nombreuses éditions faites sous Paul II et Sixte IV, et de la rapidité avec laquelle les livres se succèdent.

Paul III fit refaire les inventaires et multiplia les copistes chargés de transcrire les manuscrits en danger ou que la bibliothèque ne possédait pas. Il songeait également à installer une imprimerie pour se charger de la publication des actes du Saint-Siège et surtout pour éditer les trésors de la bibliothèque, « pour qu'en multipliant les exemplaires des ouvrages qu'elle contient on pût les répandre à travers le monde, pour l'usage de tous les peuples et de tous les temps ». Cette seconde moitié du XVI^e siècle est une belle période pour la Vaticane: elle s'enrichit de plus de 500 manuscrits grecs, latins et hébreux.

Il devait revenir à Sixte-Quint de réaliser le désir de Paul III et de constituer définitivement la « Stamperia Vaticana ». Il décida également d'améliorer la « Librerie du Vatican qui selon Montaigne était en cinq ou six salles tout de suite » et il édifia un bâtiment qui coûta plus de cent cinquante mille écus. L'étage supérieur abritant la bibliothèque formait une magnifique galerie voûtée, à deux nefs, longue de soixante-dix mètres et large de quinze, abondamment éclairée à droite et à gauche . . . , et entièrement décorée de peintures à fresques. Selon la description de Montaigne, on trouve encore « un grand nombre de livres attachés sur un certain nombre de pupitres », c'est que l'on retrouve l'esprit du temps et que les livres étaient difficiles à trouver et très dispendieux, mais Montaigne ajoute « il y en a aussi dans des coffres qui me furent tous ouverts¹⁶ ».

Durant l'époque moderne on ajouta à cette bibliothèque les archives réunies par Paul V. Les dons continuèrent d'affluer à la bibliothèque et lorsque le duc de Bavière, Maximilien, fit don au Saint-Siège de la bibliothèque Palatine, « le joyau littéraire de l'Allemagne », la Vaticane fit une acquisition d'une valeur exception-

¹⁶ Paul FABRE, *op. cit.*, p. 708.

nelle. Alexandre VII incorpora le trésor de la bibliothèque des ducs d'Urbain qui représentait pour la Renaissance italienne ce que la Palatine était pour le moyen âge et la Renaissance des pays souabes et franconiens. D'un seul coup la bibliothèque acquérait 21 manuscrits hébreux, 175 manuscrits grecs et 1760 manuscrits latins et italiens, la plupart d'un grand prix.

La France suivit de près l'Allemagne et l'Italie. La reine Christine de Suède acheta, en 1650, au prix de quarante mille livres, la bibliothèque de Paul Pétau qui contenait la « moelle des manuscrits de France ». La collection suivit la reine à Rome (1658). Morte le 19 avril 1689, sa bibliothèque était sur le point d'être mise en vente lorsque le pape Alexandre VIII Ottoboni l'acheta pour huit cents écus prélevés sur sa fortune personnelle. Connue sous le nom de Bibliothèque Alexandrine, l'usage lui a cependant conservé le nom de Bibliothèque de la Reine. Peu après, Alexandre VIII acheta la bibliothèque de la famille Altemps qui passa alors à la famille Ottoboni, mais Benoît XIV l'acquit définitivement pour la Vaticane en 1759. Ces 3300 manuscrits de Florence furent déposés à la Vaticane à côté de deux cent quatre-vingt-cinq manuscrits légués par le marquis Alexandre Capponi et formant un fonds spécial.

La Vaticane avait acquis des manuscrits arabes, coptes et syriaques dès le XVI^e siècle. Paul V et Urbain VIII firent entrer un grand nombre de manuscrits coptes et arabes à la bibliothèque, mais le véritable créateur du fonds oriental fut Clément XI (1700-1721). Il désirait donner à la Vaticane un aspect plus catholique, c'est-à-dire plus universel, et on acquit des manuscrits orientaux de partout.

La libéralité de Clément XII fut le point de départ de très intéressantes initiatives qui complètent à merveille la splendide collection de textes manuscrits. On ajouta des musées de textes épigraphiques, des monuments figurés, la sigillographie, la glyptique, la numismatique. Pie VI fit installer un cabinet pour les papyrus et rattacha à la bibliothèque l'ancien observatoire de la Torre dei venti, instituée au XVI^e siècle pour opérer la réforme du calendrier et il la dota de nouveaux instruments. Pie VII créa la salle des pein-

tures du moyen âge, la salle des fresques antiques, la bibliothèque lapidaire et le Musée Chiaramonti.

Le pontificat de Léon XIII, si extraordinaire en tous domaines, fut également des plus heureux pour la bibliothèque. Le temps semblait venu de satisfaire les exigences de l'esprit critique moderne et de continuer l'œuvre des papes d'une façon plus méthodique, plus rigoureuses et sur des bases plus larges¹⁷. Le pape considère que la bibliothèque ne doit pas être pour la papauté une pierre précieuse pour sa couronne; elle a une autre importance plus grande encore. La Vaticane doit être un foyer de lumière pour le monde entier. Léon XIII met à la disposition de tous les trésors artistiques et littéraires amassés par ses prédécesseurs. Plus de 900 manuscrits de toutes sortes sont entrés au Vatican sous son pontificat, dont la bibliothèque Borghese (319 manuscrits). Les gens capables d'utiliser les richesses de la Vaticane sont bienvenus. Le pape ordonne la rédaction de catalogues et édite les richesses de la collection. Les érudits étrangers convergent vers la Vaticane pour y parfaire leurs travaux et le pape est d'avis que le Saint-Siège n'a rien à perdre à publier ses actes, lui qui pensait que « la première loi de l'histoire est de dire vrai, et la seconde de ne pas oser mentir¹⁸ ». Il aménagea des salles de consultation et les écoles savantes de l'étranger viennent s'établir à Rome. Par décret du 25 mars 1873, une section de l'École française archéologique d'Athènes fut établie à Rome et l'École française de Rome fut définitivement constituée par décret du 20 novembre 1875. L'Autriche et la Prusse créèrent ensuite à Rome des instituts historiques. Des académies comme l'Académie royale de Bavière, des sociétés savantes comme la Goerres-Gesellschaft et des commissions historiques comme celle du Public Record Office ont envoyé des missionnaires. Tout cela, voulu par Léon XIII, *Ut vincat veritas*.

C'est encore Léon XIII qui fonda à Rome *Un institut de beauté pour les manuscrits fatigués*¹⁹. Cette création est due à l'initiative du cardinal F. Ehrle, s.j., qui remarqua combien certains manuscrits étaient

¹⁷ Paul FABRE, *op. cit.*, p. 753.

¹⁸ Bref *Sæpe numero considerantes* (18 août 1883), dans *Acta Sanctæ Sedis*, 16, p. 642.

¹⁹ George LONDON, *Le Vatican et le Monde moderne . . .*, Paris, Editions des Portiques, 1933, p. 311-312.

étaient rongés par l'humidité. Un remède fut finalement découvert et depuis les succès accomplis par « l'hôpital des manuscrits » est tel que les autres bibliothèques ne se feront pas faute d'envoyer leurs « malades » au Vatican. John Pierpont Morgan qui avait acquis 56 manuscrits coptes tous antérieurs au X^e siècle, mais gravement avariés, les confia à la Vaticane. La restauration demanda dix ans et les manuscrits furent retournés à la « Morgan » de New-York. En récompense, M. J. Pierpont Morgan autorisa la Vaticane à en prendre des photos. Depuis, l'on a fondé à Rome même, comme service d'État, l'Istituto di Patologia del Libro qui se spécialise aussi dans la réparation des manuscrits ²⁰.

Les archives secrètes mises à la disposition des chercheurs par Léon XIII contenait 4874 gros volumes. Il prétendait contre les timides que l'Église n'avait besoin que de vérité; on trouva beaucoup d'histoire dans ces gros volumes, mais on n'y trouva « aucune histoire ». Le scandale attendu par plusieurs ne se produisit pas.

Léon XIII fonda encore en 1884 l'École de Paléographie. Cette école, réformée sous Pie XI en 1920, offre un cours de deux années couronné par un diplôme d'archiviste paléographe reconnu par le gouvernement italien en vertu de l'article 40 du concordat. Enfin sous Léon XIII, la reproduction photographique des manuscrits et des documents sur une large échelle fut autorisée.

Pie XI, l'ancien bibliothécaire de l'Ambrosiana de Milan et de la Vaticane montait sur le siège de Pierre avec des connaissances du métier qu'il n'allait pas oublier au cours de son glorieux pontificat. Il acquit les collections Rossiniana, Chigiana, Ferraioli, et fit construire un nouveau magasin à livre tout à fait selon les exigences techniques les plus modernes.

En 1924, il fondait une École des Chartes qui fonctionne auprès des Archives vaticanes et le 15 novembre 1934 une École de Bibliothéconomie ouvrait ses portes auprès de la bibliothèque des papes. Dans un discours donné à cette occasion, le pape indiquait la raison d'être de cette nouvelle création: former des ecclésiastiques qui, de retour dans leurs patries respectives, feraient profiter les séminaires et les maisons d'enseignement catholiques de ce qu'ils auraient appris

²⁰ *Il Reale Istituto di patologia del libro in Roma*, Roma, 15 p.

à Rome²¹. Dans une audience du saint-père, M^{re} Eugène Tisserant (aujourd'hui cardinal) ajoutait une autre fin: les anciens de l'École, non seulement devraient organiser les bibliothèques, mais devraient également montrer aux autres à s'en servir et à les organiser.

Pie XII qui illustre si magnifiquement la chaire romaine conserve la tradition des papes en acquérant de nouvelles collections, telles la Patetta, celle des Chigi et des Boncompagni et la bibliothèque Casimiri. Il restaura également de nouveaux locaux pour l'École de Bibliothéconomie et pour l'École de Paléographie. Son dernier geste en faveur de l'influence de la Vaticane est également à l'avantage de l'Université de Saint-Louis et de l'Amérique entière.

Au cours de ces cinq siècles d'histoire, les 1500 manuscrits de Nicolas V sont présentement devenus 60.000, plus de 7.000 incunables, 700.000 volumes, 100.000 gravures et cartes géographiques et des milliers de documents d'archives; les 12 armoires de Nicolas sont présentement remplacées par plus de 105 kilomètres de rayons d'acier²². Voilà une histoire qui en dit long sur l'amour de l'Église et le souci constant de la papauté pour la conservation et la diffusion de la science.

* * *

Ces richesses vaticanes ont trouvé un bienfaiteur très insigne dans la personne du cardinal Achille Ratti, préfet ou conservateur de la Bibliothèque. Dès 1914 on avait songé, pour rendre la bibliothèque plus accessible au public, à la doter de catalogues tout à fait modernes à l'intention de ses usagers. La tâche était gigantesque, mais monseigneur Ratti était un géant. Le travail aurait pu en décourager bien d'autres, mais lui, jamais.

Il ne faudrait pas penser qu'il n'y eut pas de catalogues avant 1914, mais ils étaient multiples et variés. Par exemple le catalogue de la *Prima raccolta* établi à la fin du XVII^e siècle, cataloguait les auteurs selon leur prénom au lieu de leur surnom. Le catalogue des titres était aussi divers, mais le plus grand handicap pour les savants, consistait dans le fait qu'il leur fallait parcourir pas moins de quinze

²¹ *Osservatore Romano*, 16 novembre 1934.

²² Anselmo M. ALBAREDA, M. B., *Introduction*, dans *Cinquième centenaire de la Bibliothèque Vaticane. Miniatures de la Renaissance. Catalogue de l'exposition*, Cité du Vatican, [Biblioteca Apostolica Vaticana], 1950, p. 14.

catalogues avant de savoir si la bibliothèque possédait tel ou tel volume. C'est à cet état de chose que l'on voulait remédier en 1914 sous le pontificat de Benoît XV. On commença alors le travail en copiant les titres des volumes anciens sur des fiches tandis que les nouvelles acquisitions et les livres des collections plus récentes étaient catalogués. L'œuvre fut accomplie plus ou moins parfaitement nonobstant les difficultés de la guerre et de l'après-guerre lorsque la *Carnegie Endowment for International Peace* offrit son aide pour la rédaction d'un catalogue entièrement nouveau. On préparerait à la technique quelques membres du personnel de la Vaticane dans les écoles de bibliothéconomie et des missions de diverses bibliothèques se rendraient à Rome. Parmi ces derniers se trouvait M. Charles Martel, chef de la division du catalogue à la Library of Congress. Ceci se passait dans la seconde partie de 1928. On décida également de publier le catalogue sur fiches à un tirage de 100 exemplaires et de le distribuer aux bibliothèques qui désireraient s'en porter acquéreurs.

Le catalogue adopté fut le catalogue dictionnaire et on suivit les règles acceptées par les bibliothèques publiques italiennes non sans leur faire subir beaucoup de changements pour les conformer davantage aux règles anglo-américaines et pour respecter le caractère cosmopolite des savants qui se rendent à Rome pour y travailler à la Vaticane.

On se rendit vite compte cependant de l'insuffisance des règles existantes, surtout pour l'établissement des sujets et on décida donc de composer des règles entièrement nouvelles. Le travail fut confié à M. Ansteinsson, bibliothécaire de la *Norges tekniske hogskole* de Trondhjem, qui illustra les règles de nouveaux exemples tirés pour la plupart des fiches du nouveau catalogue. Tout en faisant cette révision on tint parfaitement compte du fait qu'un grand nombre des usagers de la Vaticane viennent de nations diverses et ceci entraîna des changements dans les Règles, par exemple les noms propres retinrent la forme qu'ils ont dans leur langue respective. On peut en dire autant des surnoms et une place plus large fut faite au latin, étant donné le degré de culture de ceux qui fréquentent la bibliothèque.

On peut dire que les Règles sont le résultat d'une collaboration internationale pour le service d'un public cosmopolite²³.

La première édition des *Norme per il catalogo degli stampati* parut en 1930 et fut reçue avec grand enthousiasme aux États-Unis. Les *Norme*, disait la critique, sont « the best of modern cataloguing codes » et « the fullest and most up to date in the world », « the world's best code of rules for cataloguing ». Les quatre parties du code portent sur la vedette, la description du volume, les fiches-matières et sur le classement. Des appendices étudient les livres des XV^e et XVI^e siècles et les incunables. On y trouve une liste des abréviations, un glossaire très précieux de termes bibliographiques en cinq langues, des règles pour la translittération et des modèles de fiches.

Parlant des *Norme*, un auteur se plaignait que pour de nombreuses années « the most complete statement of American cataloguing practice was available only in the Italian language ». Aussi importait-il d'en faire paraître une traduction anglaise. L'American Library Association s'en chargea et la version établie sur la seconde édition italienne parut à Chicago en 1948²⁴.

Dès 1939 une traduction espagnole²⁵ avait été imprimée à Rome et au printemps de 1940, les autorités de la Vaticane demandaient au Canada français de bien vouloir entreprendre une traduction française. L'honneur de rendre un tel service à la bibliothèque pontificale et aux bibliothécaires de langue française devait échoir à des professeurs de notre Université d'Ottawa, anciens élèves de l'École de Bibliothéconomie de la Vaticane. Le travail fut réalisé assez promptement, mais les vicissitudes de la guerre ne permirent à la traduction de voir le jour qu'en 1950. Ce fut heureux, car on eut ainsi l'occasion de mettre la version d'accord avec la troisième édition italienne publiée en 1949. Un accueil sympathique lui fut réservé par les bibliothécaires canadiens²⁶ et les traducteurs sont heureux d'avoir travaillé à la réalisation d'un vœu des autorités de la Bibliothèque apostolique. Ils auront contribué à « une collaboration internationale plus étroite,

²³ On lira avec intérêt la préface à la première édition des *Norme per il catalogo degli stampati*.

²⁴ *Rules for the Catalogue of Printed Books*.

²⁵ *Normas para catalogación de impresos*.

²⁶ Voir *Culture*, 12 (1951), p. 318-322.

telle qu'on la désire et qu'on la réalise à la bibliothèque des papes, vivante incarnation de l'idéal de la catholicité²⁷ ».

Une dernière traduction a été faite en portugais par le Departamento administrativo do Serviço publico du Brésil. Il resterait à souhaiter une traduction allemande afin que le code catalographique vatican devienne vraiment à la portée de tous.

Voilà brièvement retracée l'histoire de la Vaticane et de son code catalographique. L'apport culturel de cette institution pontificale à travers les âges a été immense et constitue un témoignage éloquent de la continuité pontificale dans sa mission civilisatrice et doctrinale. Si malgré ses destructions successives la bibliothèque des papes a pu rendre de si grands services, que ne faut-il pas espérer d'une bibliothèque parfaitement organisée selon les méthodes scientifiques les plus rigoureuses et les plus modernes ? Le rêve de la papauté de constituer une bibliothèque pour la plus grande utilité de tous et pour la gloire du Saint-Siège est donc plus que jamais une réalité qui s'impose aux regards de tous. Son histoire manifeste que la papauté ne se refuse pas à la diffusion de la science dans tous les domaines, mais qu'au contraire elle croit effectivement à la promesse de son divin Maître et en la force libératrice de la Vérité: *Veritas liberabit vos*.

Gaston CARRIÈRE, o.m.i.,
secrétaire de la Faculté de Philosophie.

²⁷ Introduction à la première édition italienne des *Norme*, voir *Règles pour le Catalogue des Imprimés*, Cité du Vatican, Bibliothèque Apostolique Vaticane, 1950, p. vii.

*La crise de l'éducation moderne**

Le monde moderne est malade. Les esprits les plus lucides et les plus clairvoyants parmi les pédagogues, les psychologues, les théologiens, les sociologues et les hommes d'État se mettent aujourd'hui au travail pour ausculter l'homme du vingtième siècle et découvrir les maux dont souffre notre âge atomique. Les termes suivants: la « crise », la « décadence », le « déclin », la « tragédie », l'« effondrement », le « crépuscule », sont devenus les notions-clefs pour caractériser la civilisation moderne. Il suffit, pour s'en rendre compte, de mentionner quelques ouvrages: *Crépuscule de la Civilisation*, par Jacques Maritain; *L'Europe tragique*, par Gonzague de Reynold; *La Crise de notre Âge* (en anglais), par Pitirim Sorokine; *La Décadence de l'Europe*, par Aron et Dandieu; *La Crise de la Philosophie occidentale* (en russe), par Vladimir Soloviev; *Le Déclin de la Civilisation occidentale* (en polonais), par Florian Znaniecki; *La Décadence de l'Occident* (en allemand), par Oswald Spengler; *L'Effondrement des Sciences et la Primauté de la Philosophie* (en allemand), par Hugo Dingler; *Le Monde sans Âme*, par Daniel-Rops; *Le Drame de l'Humanisme Athée*, par le R. P. de Lubac, etc.

Les grandes catastrophes, les naufrages et les révolutions des temps modernes se sont répercutés dans tous les domaines de la vie, mais avant tout dans le domaine de la pédagogie. Depuis une cinquantaine d'années, on parle de la crise de l'éducation moderne. Voici seulement quelques-uns des ouvrages qui traitent des maux dont est affligée la pédagogie: *L'Éducation à la Croisée des Chemins*, par Jacques Maritain; *La Crise de l'Éducation* (en anglais), par Bernard Iddings Bell; *L'Éducation progressive à la Croisée des Chemins* (en anglais), par Boyd Henry Bode; *La Crise de l'Université* (en anglais), par Walter Moberly; *La Faillite de l'Enseignement*, par J. Payot; *L'Ancienne et la Nouvelle Éducation* (en allemand), par

* Résumé d'une conférence prononcée dans la Salle académique, le 4 novembre 1951.

Fr. W. Foerster; *La Révolution dans l'Éducation*, par W. Hoepfer; *La Vérité et la Fausseté dans l'Éducation* (en anglais), par C. D. Hardie; *L'École et la Démocratie au Tournant de l'Histoire*, par Sergius Hessen; *Les Hérésies didactiques*, par Hugo Gaudig; *Le Scandale des Écoles publiques*, par Earl Conrad.

Les esprits les plus pénétrants et les plus clairvoyants de notre temps, après avoir ausculté la civilisation et la pédagogie modernes, arrivent presque unanimement à la conclusion qu'il s'agit ici de maladies bien multiples, bien graves et, hélas ! bien invétérées . . . Un remède prompt et efficace est absolument nécessaire, car le malade se trouve déjà *in articulo mortis* . . . Or, notre patient — la pédagogie moderne — semble avoir complètement oublié le principal conseil des médecins: *Principiis obsta sero medicina paratur* . . . Chaque *pronostic*, chaque traitement médical, présuppose d'abord le *diagnostic*, c'est-à-dire l'étude soigneuse et la reconnaissance de la maladie.

Le but de notre étude est justement de *diagnostiquer* le mal de la pédagogie moderne, d'essayer de découvrir et de déterminer les principales maladies dont souffrent nos institutions, nos doctrines, nos entreprises et nos systèmes en matière d'éducation.

Dans une prochaine étude, intitulée *Les grandes sources de l'éducation et de la vie*, nous essaierons de rechercher des moyens pour surmonter la crise, d'indiquer des remèdes pour guérir les maux pédagogiques de notre âge.

Ce sera une tâche entièrement *pronostique, thérapeutique, curative*.

* * *

L'édifice multiséculaire de la pédagogie moderne a été érigée sur quatre fausses hypothèses ou prémisses.

1. La première prémisse, anticipée déjà par François Rabelais, explicitée et proclamée par Jean-Jacques Rousseau et Léon Tolstoï, et enfin poussée à l'extrême par la pédagogie bolcheviste, se réduit à la formule suivante: *Natura sive Deus*.

La nature, c'est l'absolu, c'est Dieu incarné: formule fameuse forgée par Spinoza (1632-1677), père du panthéisme et du matérialisme modernes.

Natura sive Deus, cette prémisse où la nature prend pour la première fois la place de l'absolu, de Dieu lui-même, devient ainsi le fondement, la mesure suprême de toutes choses; elle constitue la clef de voûte de la pédagogie panthéiste, cosmocentriste, naturaliste, empiriste, matérialiste, depuis François Rabelais jusqu'à Jean-Jacques Rousseau, depuis Jean-Jacques Rousseau jusqu'à Karl Marx, Léon Tolstoï, Konstantinovna Kroupskaya — femme de Lenine, collaboratrice de Tolstoï et fondatrice de la pédagogie bolcheviste — et enfin, Anatole Vassilievitch Lounatcharski (1875-1933), ministre de l'Éducation dans le gouvernement de Lenine, promoteur des grandes réformes pédagogiques soviétiques et père des sans-Dieu militants russes.

La pédagogie naturaliste et matérialiste, réduisant Dieu à la nature, le Créateur à la création, et renversant, détruisant ainsi, au nom de la nature, de la matière, la hiérarchie de toutes les valeurs: voilà la première maladie, maladie bien invétérée de l'éducation moderne.

Il faudrait remonter au moins jusqu'au XVI^e siècle pour découvrir les racines les plus profondes de cette maladie. Rabelais en est le point de départ; Lounatcharski, le point d'arrivée. Le panthéisme pédagogique du XVI^e siècle dégénère au XX^e siècle en panmatérialisme pédagogique des plus grossier. La naissance et le développement de la pédagogie naturaliste depuis François Rabelais jusqu'à Anatole V. Lounatcharski, constituent le premier acte du drame de la pédagogie moderne.

2. La deuxième prémisse de la pédagogie moderne, anticipée déjà par les humanistes tels qu'Ulrich de Hutten, Didier Érasme, explicitée par les grands réformateurs, les déistes, rationalistes, occasionnalistes, ontologistes, fidéistes, immatérialistes, panidéalistes, et poussée à l'extrême par Hegel, Gentile et les pédagogues fascistes, se réduit à la formule suivante: *Homo sapiens sive Deus*.

L'homme, être raisonnable, est Dieu, Dieu incarné et, par conséquent, il est l'unique maître de lui-même et de l'univers; l'unique mesure de toutes choses.

Homo sive Deus: cette formule, mettant l'homme à la place de Dieu, la raison à la place de la foi et de la Révélation divine, constitue le fondement doctrinal, la clef de voûte de la pédagogie anthropo-

centriste, humaniste, rationaliste, essentialiste, idéaliste, panidéaliste, depuis Ulrich de Hutten et Érasme, jusqu'à Hegel, depuis Hegel jusqu'à Mussolini et Giovanni Gentile, ministre de l'Éducation et promoteur des réformes pédagogiques fascistes sous Mussolini.

La pédagogie panhumaniste, panrationaliste, renversant et détruisant au nom de l'homme et de la raison, la hiérarchie de toutes les valeurs: voilà la deuxième grande maladie, maladie invétérée de l'éducation moderne.

Il faudrait remonter au moins jusqu'au XVI^e siècle pour découvrir les racines les plus profondes de cette maladie: Hutten et Machiavel en sont le point de départ; Mussolini et Gentile, le point d'arrivée.

La naissance et la genèse de la pédagogie anthropocentriste, panhumaniste, panidéaliste, depuis Ulrich de Hutten jusqu'à Giovanni Gentile, constitue le deuxième acte du drame de la pédagogie moderne.

3. La *troisième* prémisse de la pédagogie moderne, anticipée par les éducateurs et les penseurs romantiques du XIX^e siècle, explicitée et poussée à l'extrême par Jean Gottlieb Fichte (1762-1814), Émile Durkheim (1858-1917), Ernst Krieck (1882-), Alfred Baeumler (1887-) et la pédagogie nationale-socialiste, se réduit à la formule suivante: *Societas sive Deus*.

La société, c'est l'absolu, c'est Dieu incarné. « Der Staat ist der præsente Gott », l'État, c'est Dieu incarné, affirment les apôtres du sociocentrisme.

Ainsi, à la fausse thèse de la renaissance affirmant que la nature serait Dieu incarné, et à la fausse antithèse de la réforme et de l'âge de lumière soutenant que l'homme serait Dieu incarné, le romantisme et le socialisme du XIX^e et du XX^e siècle répondent par la fausse « synthèse » que la société serait Dieu incarné, l'absolu et, par conséquent, la mesure de toutes choses.

Societas sive Deus: cette prémisse, mettant la nation et la race à la place de Dieu, substituant les forces irrationnelles et les instincts animaux à la religion et à la Révélation divine, constitue le fondement doctrinal, la clef de voûte de la pédagogie sociocentriste, socialiste, volontariste, activiste, irrationaliste, depuis Fichte jusqu'à Hans F. K. Guenther (1891-), Hitler et Alfred Rosenberg (1893-1946),

ministre de l'Éducation et promoteur des réformes pédagogiques nationales-socialistes sous Hitler.

La pédagogie pansocialiste, panactiviste, panirrationnaliste, idolâtrant la société, la nation, la race, les instincts animaux et renversant ainsi la hiérarchie des valeurs: voilà la troisième grande maladie de l'éducation moderne.

La naissance et le développement de cette maladie, depuis Fichte jusqu'à Rosenberg, constitue le troisième acte du drame historique de la pédagogie moderne.

4. Le quatrième et dernier acte de ce drame est inauguré par le vitalisme et l'existentialisme qui émergent, à la fin du XIX^e siècle et au début du XX^e, à l'horizon nébuleux et bien assombri de l'Orient (Dostoïevski, Soloviev, Vivekananda) et de l'Occident.

La dernière prémisse de la pédagogie moderne est la plus révolutionnaire, la plus stupéfiante, parce qu'elle renverse d'un seul coup les trois prémisses ou thèses précédentes.

Au point de vue psychologique, les trois pédagogies ci-dessus mentionnées se basent sur les formules suivantes:

a) *Percipio, ergo sum* (Bacon, Helvetius, Marx, Lounatcharski, Lénine): je perçois, donc je suis. C'est le point de départ psychologique de la pédagogie naturaliste, empiriste, matérialiste.

b) *Cogito, ergo sum* (Descartes, Berkley, Payne, Hegel, Gentile): je pense, donc je suis. Tel est le point de départ psychologique de la pédagogie anthropocentriste, rationaliste, idéaliste.

c) *Ago, ergo sum* (Fichte, John Dewey, Kerschensteiner): j'agis, donc je suis. C'est le point de départ psychologique de la pédagogie sociocentriste, activiste, pragmatiste.

Le vitalisme et l'existentialisme renversent ces trois formules et leur substituent la formule suivante: *Sum (vivo, existo), ergo percipio, cogito, ago*: je suis, je vis, j'existe, donc je perçois, je pense, j'agis! D'abord vivre, exister, puis penser: *Prius vivere, postea philosophare*, déclarent les existentialistes. « L'existence précède l'essence. »

Actuellement, l'existentialisme triomphe en Europe continentale (Soeren Kierkegaard, Friedrich Gogarten, Thurneysen, Karl Barth, Emil Brunner, Eberhard Grisebach, Louis Lavelle, René Lesenne, Jean-Paul Sarte, Simone de Bouvoir, A. Camus, Merleau-Ponty, J. Wahl,

M. Souriau, N. Berdiaeff, Léon I. Chestov, W. Yankelevitch, Kafka, Gabriel Marcel, Peter Wust, etc.) et il semble vouloir passer l'océan Atlantique et triompher dans le Nouveau Monde. L'existentialisme, n'étant, dans son essence la plus profonde, que la radicalisation du principe vital ou du principe du vivre, a été précédé et inauguré par les prétendues philosophies et pédagogies de la vie (Lebensphilosophie, Lebenspaedagogik: Wihlhelm Dilthey, Alfred Fouillée, Jean-Marie Guyau, Henri Bergson, Adolphe Ferrière, Melchior Palagyyi, Max Scheler, Ludwig Klages, Philipp Lersch, Franz Hilker, Rudolf Bode, Alfred Baeumler, Ernst Krieck). La doctrine de l'existentialisme athée et nihilocentriste se réduit à la formule suivante: *Nihil sive Deus*, le néant, c'est l'absolu, c'est la mesure de toutes choses.

L'existentialisme athée, nihilocentriste, mettant le néant à la place de l'absolu, de Dieu, substituant l'angoisse à la foi, à l'amour et à l'espérance, et, au nom du néant, renversant, détruisant ainsi toutes les valeurs éducatives: voilà la quatrième grande maladie, la maladie la plus récente de la pédagogie moderne.

La naissance, le développement, et le triomphe croissant de l'existentialisme pédagogique au XX^e siècle¹ constituent le quatrième et dernier acte du drame de l'éducation moderne.

* * *

Chaque prémisse, chaque thèse de la pédagogie moderne a ses grands pionniers, ses champions, ses porte-parole et ses défenseurs.

1. La thèse naturaliste, empiriste, matérialiste, de l'éducation moderne est soutenue et défendue par les pédagogues suivants: Léon Tolstoï, qui est à bon droit appelé le néo-Rousseau ou le Rousseau russe; Ellen Key, bien connue en Europe par son ouvrage retentissant *Le Siècle de l'Enfant* (1901); Paul Bergemann; Konstantinovna Kroupskaïa, (*L'Éducation populaire et la Démocratie*, Moscou 1917, en russe); Ivan Petrovitch Pavlov et Vladimir Bekhterev, fondateurs de la prétendue « réflexologie »; E. M. Medynski (*Histoire de la Pédagogie*); B. P. Yessipov et N. K. Gontcharov (*Pédagogie*, Moscou 1946); A. P. Pinkevitch (*L'École du Travail*, Moscou 1925); A. Kalachnikov, éditeur de l'encyclopédie de la pédagogie soviétique

¹ Lire, par exemple, N. BALCA, *L'Importance de Gogargen et de son Ecole pour la Pédagogie contemporaine*, Weimar 1934.

et auteur de l'ouvrage *Les Éléments de la Pédagogie soviétique* (Moscou 1929); P. P. Blonski (*L'École du Travail*); N. Skrypnik (*Les Fondements du Système populaire d'éducation*, Moscou 1930); Svadkovski (*Les Fondements méthodologiques de la pédagogie marxiste*, Moscou 1931; *Les Problèmes de la Pédagogie soviétique*, Moscou 1929); W. Nevski (*L'École, Club de la Jeunesse ouvrière*, Kostrome 1920); W. Loukachevitch (*La jeune République*, Moscou 1923); A.-M. Gelmont (*Nos Enfants en face de la Guerre et de la Contre-révolution*, Moscou 1930); W. A. Vaganian (*Système de l'Éducation populaire*, 1930); J. Riappo (*L'École professionnelle soviétique*, Moscou 1930; *Les Problèmes du Professionnalisme et du Polytechnisme dans le Système scolaire soviétique*, Kharkov 1928); Siegfried Kawerau (*La Pédagogie sociologique*, Leipzig 1924, en allemand); H. Schulze (*Vers la Réforme scolaire de la Sociale-Démocratie*, Berlin 1912, en allemand); O. Ruehle (*L'Âme de l'Enfant prolétaire*, Dresden 1925, en allemand); Max Adler (*Hommes nouveaux. Pensées sur l'Éducation socialiste*, Berlin 1924, en allemand); Paul Oestreich (*Éducation nouvelle*); L. Thorndike; J. B. Watson; A. P. Weiss, etc.

2. La thèse anthropocentriste, humaniste, rationaliste, idéaliste, essentialiste, de la pédagogie moderne est soutenue et défendue par les pédagogues suivants: Benedetto Croce; Giovanni Gentile (*La Réforme de l'Éducation*); Giuseppe Lombardo-Radice (*Éducation et Méséducation*, 1923; *La vie nouvelle dans l'École du Peuple*, 1925); Ernesto Codignola; Giuseppe Bottai (*La Charte de l'École*, Milan 1939); Eduard Spranger, chef de l'idéalisme allemand contemporain; Hermann Nohl; Theodor Litt; Gerahard Budde (*La Pédagogie noologique*); William Bagley et Michael J. Demiashkevich, initiateurs du mouvement essentialiste aux États-Unis (Essentialists Movement); Robert Hutchins, éminent humaniste de notre siècle; Mortimer Adler; Norman Foerster (*Humanisme et Amérique*, 1930; *Université américaine d'État*, 1937; *L'Avenir du Collège libéral classique*, 1938); Louis Mercier; Irving Babbitt; Stringfellow Barr; Scott; Buchanan; Nicholas Butler; Mark Van Doren; Abraham Flexner; Hermann Harrel Horne (*L'Idéalisme dans l'Éducation*); Rupert C. Lodge; Robert Rusk; Jay Nock; Charles Eliot Norton; Stuart P. Shermann; Paul Shorey, etc.

3. La thèse sociocentriste, socialiste, volontariste, activiste, pragmatiste, est soutenue et défendue par les pédagogues suivants: Cecil Reddie (école d'Abottsholme); John Baden Badley (école de Bedales); le D^r Hermann Lietz, fondateur des maisons d'éducation à la campagne; Edmond Demolins (école des Roches); Gustave Wyneken (école de Wichersdorf); Paul Geheeb (école d'Odenwald); Baden Powell; Georg Kerschensteiner, porte-parole de l'école activiste en Allemagne, auteur des ouvrages *La Théorie de la Formation, La Conception et la Formation du Caractère* et *L'Âme de l'Éducateur*; August Lay (école active); Hugo Gaudig (*L'École au service de la Formation de la Personnalité*); Ernst Weber; Ernst Linde; Heinrich Scharrelmann; Scheibner; Robert Seidel (*École du Travail, Principe du Travail et Méthode du Travail*); Franz Cizek; Roger Cousinet (*Le Travail par Équipe*); M. Freinet (*L'Imprimerie à l'École*); Helen Parkhurst (*The Dalton Plan*); Carleton Washburne (*Le Plan de Winnetka*); William Wirt (*The Platoon School Movement*); Henry C. Morrison (*The Unit Plan*); John Dewey, héraut de la pédagogie socialiste et pragmatiste aux États-Unis; William Kilpatrick; Boyd H. Bode; George S. Counts; John L. Childs; Harold Rugg; I. Doughton; G. E. Partridge; E. C. Moore; John P. Wynne; Adolph E. Meyer, Goodwin Watson; H. Gordon Hullfish; V. T. Thayer, etc.

4. La thèse vitaliste et existentialiste, est soutenue et défendue par les pédagogues suivants: Jan Ligthart, le « Pestalozzi hollandais »; Adolphe Ferrière, fondateur du Bureau international des Écoles nouvelles (1899) et directeur de la revue *Pour une Ère nouvelle*; Jean Piaget, directeur du Bureau international d'Éducation, organisme rattaché à la Société des Nations; Ovide Decroly, héraut de l'« école pour la vie par la vie »; Émile-Jacques Dalcroze, créateur du système de l'éducation rythmique; Ludwig Klages; Rudolf Bode; Franz Hilker; Rudolf Steiner; Rabindranath Tagore; Stanislas Chatski; Hermann Keyserling, organisateur de l'École de la Sagesse; Junius M. Meriam; Marietta Johnson; Hughes Mearns; Mrs. Satis N. Coleman; Bertold Otto; Hildegard Hetzer; Max Wertheimer; Kurt Koffka, Wolfgang Koehler; Felix Krueger; Erich Rudolf Jaensch; Robert M. Ogden; Raymond Wheeler; Kurt Lewin; Peter Petersen; Friedrich Gogarten; Karl Jaspers; Eberhard Grisebach, etc.

Ainsi, les pédagogues du XX^e siècle se sont partagés en quatre camps. La lutte est acharnée et semble vouloir continuer *ad infinitum*. Le premier camp des pédagogues lutte pour le renversement de toutes les valeurs éducatives au nom de la nature, des sens, de la matière; le deuxième veut atteindre le même but au nom de l'homme, être raisonnable, au nom de la raison, de l'esprit; le troisième, lui, poursuit le même idéal au nom de la société et de l'action; les extrémistes du quatrième camp, enfin — *mirabile auditu!* — dépensent leurs énergies au nom du néant.

Vivat Nihilum! Vive le Néant! tel est l'aboutissement, le dernier mot de la pédagogie moderne, le *fruit de la sécularisation, de la déchristianisation, de la repaganisation de tous les domaines de la vie*².

Cinq siècles plus tôt, on avait commencé par la négation de Dieu au nom de la nature (*Natura sive Deus*), de l'homme (*Homo sive Deus*), de la société (*Societas, sive Deus*); aujourd'hui, on aboutit à la négation de toutes les valeurs de la vie et au glissement vers le gouffre béant du néant.

L'édifice multiséculaire de la pédagogie moderne n'était pas bâti sur le roc inébranlable; il était construit sur le sable. C'est pourquoi il va vaciller et s'écrouler. La pluie est tombée, les torrents ont dévalé les pentes, les vents on soufflé et cet édifice multiséculaire s'est effondré; grande a été sa chute³ . . .

Parvus error in principio magnus est in fine.

Quand on sème les vents, on moissonne les tempêtes. Les siècles précédents avaient semé des erreurs; notre siècle entreprend de les mettre en pratique dans le champ de l'éducation. Trois grandes maladies des siècles antérieurs, le panmatérialisme marxiste, le panrationalisme hégélien et le pansocialisme fichtéen, ont déjà fait une irruption brutale dans le domaine scolaire, les figures de Lounatcharski, de Gentile et de Rosenberg nous apparaissent la personnification des trois grandes maladies qui affligent la pédagogie contemporaine.

Les éducateurs du XX^e siècle sont placés devant cette alterna-

² Lire Gustave COMBÈS, *Le Retour offensif du Paganisme*, Paris, P. Lethielleux, 1938.

³ Matth. 7, 24-27.

tive: ou bien continuer jusqu'au bout la *révolution anti-scolastique* pour aboutir à la négation de toutes les valeurs éducatives, à l'anarchie complète et glisser vers le gouffre du néant; ou bien retourner à l'« intégralisme » scolastique ou catholique, à la *philosophia et pædagogia perennis* pour rétablir ainsi la hiérarchie des valeurs éducatives, et puiser aux grandes sources de l'éducation et de la vie pour rechristianiser, rajeunir et régénérer les peuples de l'Occident et de l'Orient. *Tertium non datur.*

Les quatre pédagogies partielles, manquées, mutilées que nous avons esquissées ne sont que le résultat de la fragmentation de l'intégralisme médiéval; elles ne sont que la conséquence funeste de la *révolution anti-scolastique* inaugurée cinq siècles auparavant.

« Le poisson pourrit par la tête », dit un proverbe français. Le désordre qui règne dans les faits et dans la vie est toujours la suite logique, en même temps que la manifestation, du désordre qui règne dans la tête et dans la conscience. Par conséquent, pour être en état de restaurer l'ordre dans la vie extérieure, il faut, avant tout, restaurer l'ordre dans la vie intérieure, c'est-à-dire dans nos pensées, dans nos cœurs et dans nos consciences. Voilà pourquoi les esprits les plus perspicaces et les plus clairvoyants de notre âge se tournent, consciemment ou non, vers l'Église, la grande éducatrice des peuples du globe, la dispensatrice de la grâce divine, de la lumière surnaturelle et des trésors multiséculaires de la sagesse éducative.

Trois noms symbolisent cette orientation du monde moderne vers l'Église; trois grands noms, à l'instar de trois étoiles radieuses, annoncent l'aurore d'un âge catholique: Vladimir Soloviev, dans le monde orthodoxe et dans les pays de l'Orient slave; John Newman, dans le monde anglican et les pays anglo-saxons; Friedrich Wilhelm Foerster, dans le monde luthérien et les pays germaniques.

Au cours des siècles, l'Église a été le flambeau, le phare resplendissant, dissipant les ténèbres qui s'étendaient sur l'Europe, l'Occident et l'Orient. Au XX^e siècle, également, l'Église s'est manifestée comme la seule force spirituelle qui a réagi d'une façon décisive et constructive, contre les quatre principales maladies pédagogiques de notre siècle:

1° contre la maladie panmatérialiste ou marxiste, elle a promulgué l'encyclique *Divini Redemptoris* (19 mars 1937);

2° contre la maladie panidéaliste ou fasciste, elle a promulgué l'encyclique *Non abbiamo bisogno* (29 juin 1931);

3° contre la maladie pansocialiste, panirrationnaliste ou nationale-socialiste, elle a promulgué l'encyclique *Mit brennender Sorge* (14 mars 1937);

4° Contre la maladie panexistentialiste, pannihiliste et les autres déviations de l'éducation moderne, elle a promulgué l'encyclique *Humani Generis* (12 août 1950);

5° enfin, en promulguant l'encyclique *Divini Illius Magistri*, (29 décembre 1929), qui est à bon droit appelée la « Grande Charte de l'Éducation », elle a tracé les linéaments de l'éducation catholique, c'est-à-dire de l'éducation *intégrale*.

Au XX^e siècle, comme jadis pendant les sombres siècles barbares, l'Église se met à l'œuvre; comme jadis, pendant les invasions mongoles et asiatiques, elle va devenir la grande éducatrice des peuples; comme un phare resplendissant, elle va dissiper les ténèbres qui envahissent le XX^e siècle; nouvelle Arche de Noé, elle va rassembler les trésors spirituels de l'humanité naufragée pour les sauver de la nouvelle barbarie qui menace actuellement l'Europe, l'Occident, l'Asie, l'Afrique, le globe tout entier. « Aujourd'hui comme autrefois, le monde ne se sauvera pas du déluge sans l'Arche⁴. »

Antoine PAPLAUSKAS-RAMUNAS,
professeur à l'Institut de Psychologie.

⁴ Son Eminence le cardinal SUHARD, archevêque de Paris, *Essor ou Déclin de l'Église*, Paris, Editions du Vitrail, 1947, p. 68.

Devotion to the Blessed Virgin Mary in Early British Columbia History

I. — VANCOUVER ISLAND.

Thanks to the piety of the first explorers and missionaries, devotion to Mary in what is now British Columbia is older than the Province itself and is indelibly stamped on the history of the Province. Thus, for instance, when, in 1775, Viceroy Antonio Maria Bucerele¹ sent an expedition to explore our shores, the members placed themselves under the protection of Our Lady of Bethlehem and promised a High Mass in her honour should they achieve their goal.² Their commander, Haceta, called the mouth of the Columbia "Assumption Day"³ just as Alarcon, much earlier, had given the name "Our Lady of Safe Conduct"⁴ to a river discovered en route. In honour of Mary, other Spaniards named Mount Baker "Mount Carmel",⁵ and called the Gulf of Georgia "Grand Canal of Our Lady of the Rosary".⁶

The frigate *Our Lady of the Rosary*,⁷ known also as *La Princesa*, brought Governor Esteban Jose Martinez and his troops to Nootka, on Vancouver Island where they built a fort in an effort to defend the North Pacific against the Russians and the British. These Spaniards arrived at Nootka during the month of Mary, 1789,⁸ but did not take formal possession until June 24th which was not only the feast of St. John the Baptist, son of Mary's cousin, but also, being a Wednesday,⁹ a day dedicated to Mary's Most Chaste Spouse. On

¹ HOWAY and SCHOLEFIELD, *British Columbia, Historical*, Vol. I, p. 43 ss.,

² A.-G. MORICE, O.M.I., *Histoire de l'Eglise catholique dans l'Ouest canadien*, Vol. IV, p. 181, note.

³ HOWAY and SCHOLEFIELD, *op. cit.*, Vol. I, p. 44-45.

⁴ *Id.*, *ibid.*, p. 37.

⁵ *Id.*, *ibid.*, p. 168.

⁶ *Id.*, *ibid.*, p. 167.

⁷ *Id.*, *ibid.*, p. 140.

⁸ *Id.*, *ibid.*, p. 136.

⁹ *Id.*, *ibid.*, p. 139.

that day, assisted by Father Jose Maria Diaz and four Franciscans, of whom one was named Jose (or Joseph), Father Jose Lopez offered "the first Mass . . . said in this Land".¹⁰

When, on March 25th, 1795, the Spanish ceded Nootka to the British, and their soldiers and missionaries left what is now part of British Columbia, it seems practically certain that Father Gomez¹¹ offered his last Mass at Nootka on that day which was the feast of the Annunciation. Mass was not celebrated again on Vancouver Island until the feast of Mary's Spouse in 1843.¹²

Father Norbert Blanchet, later Archbishop of Oregon City, and Father Modeste Demers, who died Bishop of Vancouver Island, are rightly regarded as the pioneer missionaries of the Pacific Northwest. Born in the month of the Holy Rosary,¹³ Demers, as a boy, walked a great distance every Saturday to receive Holy Communion in honour of the Blessed Virgin "for whom he always had the greatest devotion".¹⁴ His father said the Our Father and the Hail Mary for him five times daily from the moment that the young man entered in the seminary.¹⁵ Shortly after ordination, Demers volunteered for the Pacific Coast missions and, on April 27th, 1837, left for St. Boniface. En route, he induced the rough voyageurs to sing hymns and to follow the exercises of the month of Mary.¹⁶ "In fact, along his missionary pathway westward, there are memory shrines marking the spots where he offered special homage to Mary Immaculate."¹⁷

In the following month of Mary, 1838, Father Blanchet followed Demer's footsteps from Quebec to St. Boniface. In July, a month dedicated to Mary's mother, they set out together for Fort Vancouver in the present State of Washington. During their journey, they gave many a proof of their devotion to Mary.¹⁸ Thus, for example, they stopped at Fort Constant, August 15th, to sing High Mass in

¹⁰ *Id.*, *ibid.*, p. 142.

¹¹ MORICE, *op. cit.*, Vol. IV, p. 181.

¹² *Id.*, *ibid.*, p. 197-198.

¹³ Sister M. THEODORE, S. S. A., *Heralds of Christ the King*, p. 5.

¹⁴ *Id.*, *ibid.*, p. 12.

¹⁵ *Id.*, *ibid.*, p. 15-16.

¹⁶ *Id.*, *ibid.*, p. 29.

¹⁷ *Id.*, *ibid.*, p. 12.

¹⁸ *Id.*, *ibid.*, p. 70.

honour of the Assumption.¹⁹ On the second Saturday of the month of the Rosary,²⁰ they reached what is now British Columbia and, on the morrow, October 14th, 1838, offered the first Mass ever celebrated on the mainland of the Province.²¹ During this Mass "the missionaries consecrated themselves to the Queen of Angels, begging her to take them under her protection".²² On the preceding Wednesday, Blanchet had said Mass near the summit of the Rockies.²³ Finally, it was on a Saturday, November 24th, 1838, that they reached their destination, Fort Vancouver.²⁴

Here they found a large group of French Canadian settlers and thousands of pagan Indians. From the outset, they showed their devotion to Mary. "With swift, deft fingers Father Demers made 50 sets of prayer beads which he distributed — as fertile seeds to bear Catholic fruit."²⁵ He and Blanchet immediately taught their neophytes to say the Rosary. What Blanchet wrote of one day he might have written of all others: "I continued instructions until night and ended the day with prayer, hymns and the Rosary."²⁶

Exactly a year after their first Mass in British Columbia, they blessed a large bell at Cowlitz and Demers wrote: "I considered it an honour to ring the first Angelus myself . . . Ah, if all the faithful in Canada only heard the ringing of the Angelus with the same respect as do our poor Indians!"²⁷ Blanchet wrote later: "On Christmas day, the Angelus began to be rung three times a day in honour of the Incarnation and to the glory of Mary Immaculate."²⁸

On November 30th, 1847, Demers was consecrated Bishop of what is now British Columbia.²⁹ Before entering his diocese, where there was not a Priest or church,³⁰ he began a five-year tour of Quebec and Europe in quest of Priests and alms. At the beginning of this

¹⁹ *Id.*, *ibid.*, p. 57.

²⁰ *Id.*, *ibid.*, p. 145.

²¹ MORICE, *op. cit.*, Vol. IV, p. 186.

²² Sister M. THEODORE, *op. cit.*, p. 62.

²³ *Id.*, *ibid.*, p. 59.

²⁴ *Id.*, *ibid.*, p. 65.

²⁵ *Id.*, *ibid.*, p. 70.

²⁶ *Id.*, *ibid.*, p. 86.

²⁷ *Id.*, *ibid.*, p. 101.

²⁸ *Id.*, *ibid.*, p. 101.

²⁹ MORICE, *op. cit.*, Vol. IV, p. 206.

³⁰ *Id.*, *ibid.*, p. 206.

journey, when he and his guide became lost, when apparently hostile Indians descended upon them, when other dangers threatened, what did Demers do? "I turned to my heavenly Mother — we prayed as we went along." Or he cried out: "O Mary, my good Mother, show thyself a Mother" and "he began a novena to the holy and Immaculate Mother."³¹

While Demers was in Rome, the Pope asked him and all other Bishops for an expression of what they and their flocks believed concerning the Immaculate Conception which had not then been defined as a dogma. He replied: "In Canada, my native land, our fathers have handed down this pious belief [in the Immaculate Conception] to their children whose devotion to Mary and her Immaculate Heart has always been and still is as ardent as if it were based on an article of divine faith. In Oregon³² where God in His great goodness has deigned to make use of my ministry, the Canadians are in no way inferior to their brothers in Canada in their devotion to and their confidence in the Mother of God. The 8000 Indians, who have already become Christians, have a very special devotion to Mary, whose Rosary they wear around their necks.

"As the Archbishop of Oregon City and the Bishop of Walla Walla will not be able to reply to your Holiness for some time, I believe that I may express their sentiments especially as I perfectly know how devoted they are to Mary and how they desire to see her exalted even higher . . . [signed] Modeste, Bishop of Vancouver Island, January 21st, 1850."

Bishop Demers entered his diocese for the first time exactly two weeks after the feast of the Assumption, 1852. His first act was to kneel on the shore and to beg God and "Mary, the Mother of Mankind" to aid him in his work.³³ Three weeks later, he wrote: "This 19th day of September, 1852, we have solemnly blessed the first bell in the diocese of Vancouver Island which [bell] we have placed under the protection of the Most Blessed Virgin Mary

³¹ Sister M. THEODORE, *op. cit.*, p. 157-158.

³² "Oregon" then included the present British Columbia as well as the States of Washington and Oregon. Both British and United States claimed "Oregon".

³³ Sister M. THEODORE, *op. cit.*, p. 173.

and which we have christened Mary.”³⁴ As at Cowlitz, here too he claimed the privilege of ringing the first Angelus.³⁵

As might be presumed, this great servant of Mary died with the names of Jesus, Mary, Joseph and St. Ann on his lips.³⁶ Thirteen years prior to that, however, he had given another proof of his love for Mary and for St. Ann, her mother, by bringing into his diocese, in 1858, the Oblates of Mary Immaculate and the Sisters of St. Ann. We might add that the first Sisters brought to Oregon by Archbishop Blanchet were the Sisters of Our Lady of Namur.³⁷

II. — THE MAINLAND OF BRITISH COLUMBIA.

It was really Father De Smet who had brought the Sisters of Namur from Europe in 1844.³⁸ During the rapid trip which this celebrated Jesuit made through the southeastern part of British Columbia in the following year, he celebrated Mass on the shores of Columbia Lake, on the feast of the Nativity of the Blessed Virgin, September 8th, and called the surrounding prairie “Plains of the Nativity”.³⁹

Some three years before that, however, Father Demers had visited Stuart Lake, in the Far North, and had spent a good deal of the winter (1842-1843) at nearby Fort Alexandria on the Fraser.⁴⁰ That he there planted devotion to the Blessed Virgin is shown by the fact that, when the first Oblate to visit that territory reached Fort Alexandria, the Indian Chief, in an appeal for a resident Priest, held out his Rosary and Pictorial Catechism, saying: “Look at this Rosary ! Look at this Catechism ! I used to know them by heart and to understand them but now I have forgotten everything.”⁴¹

As there were no priests on the mainland of British Columbia in 1858 to minister to the Indians and to the thousands of immigrants

³⁴ *Id.*, *ibid.*, p. 175.

³⁵ *Id.*, *ibid.*, p. 175.

³⁶ *Id.*, *ibid.*, p. 262.

³⁷ *Petites Annales des Missionnaires Oblats de Marie-Immaculée*, 1931, p. 41.

³⁸ *Ibid.*

³⁹ Father De Smet's Letter written from “The Source of the Columbia”, Sept. 1845.

⁴⁰ A.-G. MORICE, O.M.I., *History of the Northern Interior of British Columbia*, p. 231.

⁴¹ *Memoirs of F. M. Thomas, O.M.I.*

attracted by the discovery of gold, Bishop Demers confided this vast territory to the Oblates of Mary Immaculate. They built their first mission near Kelowna (1859) and dedicated it to Mary Immaculate. They established mission-centres at Mission (on the Fraser), near Williams Lake and at Stuart's Lake,⁴² and these they placed under the protection of St. Mary, St. Joseph and Our Lady of Good Hope. By 1868, within nine years of their coming to the mainland, they had erected fifty-five churches.⁴³ While some of these were named in honour of the newly consecrated (1864) Bishop D'Herbomez, most were dedicated to Mary's Divine Son, Herself, Her Most Chaste Spouse or her Mother, St. Ann. It might be noted that of our four cathedrals one is dedicated to the Sacred Heart, and the others to Our Lady of the Rosary, the Immaculate Conception and the Annunciation.

Even the poorest of these churches had statues or pictures of Jesus, Mary and Joseph, and most Indian houses had similar pictures or large wooden Rosaries hanging on their walls. So conspicuously did the Indians wear their crucifixes, rosaries and medals that, in ignorance or malice, some ministers accused them of putting all their religion in these objects.

As these medals were first distributed shortly after the definition of the dogma of the Immaculate Conception, most of them bore the image of Mary with the result that even today the Indians call a medal "A Mary" (La Mali). In many places, immediately after a child has been baptized, its parents ask for a medal and pin it on the child's clothes. As a general rule, they always wear a crucifix or a medal or carry a rosary with them.

In many reservations known to the writer, the Angelus is rung regularly even when the place is practically deserted, and they say the beads daily, three decades during morning prayers or just be-

⁴² Regarding the early days at Stuart's Lake, Father Anthony MacDonald, O.M.I., of Prince George, B. C., writes (1951): "Mrs. Margaret Seymour, nee Margaret Bouchie, [was] baptised by Father McGuckin at Stuart Lake, June the 5th, 1868, aged then about 5 years. I have her baptismal certificate. Mrs. Seymour says that [before the Priests came] they did not know anything but that Mr. [Chief Factor] Ogden's wife's mother used to gather the children in her house and teach them their prayers [including] the Rosary in French and have them pray that a Priest would come to them."

⁴³ MORICE, *Histoire de l'Eglise catholique dans l'Ouest canadien*, Vol. IV, p. 251.

fore Mass and the remainder as part of their night prayers. The beads are slowly and piously recited during their Corpus Christi and other processions and also when they carry the dead to the cemetery. To be chosen to carry the statue of the Blessed Virgin or of St. Joseph during a procession is considered a great honour by men and women. Finally, no one who has ever heard their joyous singing of the Regina Cœli during the Easter season will ever forget it.

That they have great confidence in the Blessed Virgin and the Rosary is evident from these stories told by Father Thomas, O.M.I., of St. Joseph's Mission: Jennie Baptiste, of Sugar Cane, was picking berries near St. Joseph's Mission when she looked up and saw a large cinnamon bear about to hurl himself at her. This bear, which attacks without provocation, is feared even by the best Indians hunters. Unable to defend herself, or to flee, Jennie calmly held out her Rosary towards the bear. He looked at it, dropped to his four paws and walked off.

An Alexandria couple were fleeing from another Indian whom they had grievously offended and who intended to kill them. Finding that she could go no farther, the woman placed her beads around her neck with the crucifix on her back and knelt in the middle of the trail. Her enemy arrived, took aim and was about to shoot when he saw the crucifix and beads. He lowered the gun and forgave the couple.⁴⁴

Some years before that and before the definition of the dogma of the Immaculate Conception, Father Pandosy, O.M.I., abandoned by his guide and lost in a blizzard, sought in vain for his guide's footsteps which were covered by the deep snow. With death staring him in the face, he knelt in the snow, made a profession of his belief in the Immaculate Conception and begged Mary to help him. He arose and, right before him, he saw the footsteps which had not been there a moment before and which led him to safety.⁴⁵

So deeply is devotion to Mary planted in the Indian heart that, shortly before death, many of them believe that they see her. The

⁴⁴ *Memoirs of F. M. Thomas, O.M.I.*

⁴⁵ COOKE, O.M.I., *Sketches of the Life of Bishop De Mazenod*, Vol. I, p. 387-391.

following excerpt from an Indian mother's letter gives one instance out of many. "He told me that he did not need me as a mother anymore because he was going to our Mother Mary . . . He seemed to sleep and I was saying the beads. He awoke and I stopped. He said: Mother, always say the beads . . . Our Mother in Heaven told me that you must say one more decade. She says that she loves you very much."⁴⁶

If the Oblates in their missions and the Sisters of St. Ann and of the Child Jesus in their schools and hospitals, instilled such devotion into the Indians, it was due in part to the directions and example of the Oblate Bishops. It is therefore perhaps more than a coincidence that, of these four Bishops, three of them died within three days of the closing of the month of Mary and that the fourth died during the Novena preparatory to the feast of the Immaculate Conception.⁴⁷

It is but fitting that most of these pioneer Oblates, Fathers or Brothers, Lejacq and McGuckin, Casimir and Eugene Chirouse, Mulvaney and Fourquet, Surel, Verney, Flynn, Wagner, De Vries, Fazzolare, Manceau, Allen and Cunningham, Jayol, Richard, Carion, Welch, Thayer, Lejeune and Bedard, Ouellette, O'Neill, Harkins and others should now rest close to Bishops D'Herbomez and Durieu in the Oblate cemetery in Mission at the foot of that hill upon which, in fulfilment of a vow made by Bishop D'Herbomez, Father O. Cornellier, O.M.I., built that shrine to Our Lady of Lourdes which, in days gone by, drew so many pilgrims and at which, according to Archbishop Dontenwill, O.M.I., not a few prodigies occurred.

G. FORBES, O.M.I.

⁴⁶ *Oblate Missions*, Ottawa, 1943, p. 30.

⁴⁷ *Necrologium, O.M.I.*, June 1st and 3rd, and November 30th.

Introduction à l'existentialisme

« To be or not to be, that is the question. » Question métaphysique, mais question angoissante, s'il en fut jamais, que l'existentialisme, cette philosophie de l'angoisse, assume comme point de départ. « Il n'y a qu'un problème philosophique vraiment sérieux : c'est le suicide. Juger que la vie vaut ou ne vaut pas la peine d'être vécue, c'est répondre à la question fondamentale de la philosophie ¹. » Si l'existentialisme reprend aujourd'hui un problème éternellement posé par les hommes, c'est que la solution des systèmes classiques n'a pas répondu à son attente. A son tour il prétend l'aborder dans un esprit dépouillé de tout préjugé rationaliste. Non pas qu'il se soit présenté d'abord comme une nouvelle philosophie devant se substituer à des formes désuètes. Il fait figure plutôt d'un ensemble d'idées, de points de vue, de quelque chose comme un message, un témoignage ou mieux encore une attitude sur l'homme concret en tant qu'engagé dans la réalisation de sa destinée humaine.

L'homme, voilà son centre d'intérêt et d'exploration. Une sorte de tentative donc pour rechercher les conditions du « Dasein » (Heiddeger), c'est-à-dire d'une authentique existence humaine. La question de Hamlet, reprise au compte de l'existentialisme, pourrait se formuler comme suit : comment l'homme existe-t-il d'une façon authentique ; quelle attitude doit-il prendre en face des problèmes spécifiquement humains ou mieux devant des faits qui le confrontent comme individu existant, tels ceux de l'amour, de la souffrance, de la mort et de la fin éternelle ?

Qui oserait mettre en doute la légitimité d'une telle enquête, de cette inquiétude pour le mystère de la vie humaine ? Tous les grands penseurs chrétiens, pour ne mentionner que saint Augustin, Pascal et saint Jean-de-la-Croix, n'ont-ils pas été des âmes inquiètes ? Mais à la différence d'Augustin qui a toujours vu dans l'intelligence le plus beau cadeau fait aux hommes par le ciel, l'existentialisme

¹ CAMUS, *Le mythe de Sésyphe*, cité par Jean-Marie GREVILLOT, *Les Grands Amants de la Pensée contemporaine*, Paris, Ed. du Vitrail, [1947], p. 3.

dans ses formes actuelles a pris une position anti-intellectualiste. Défiance marquée contre tout système rationnel, contre la pensée abstraite, en un mot contre la valeur même de l'intelligence. Il n'a pas été qu'un sursaut de la liberté humaine en train de se dissoudre dans l'oubli d'elle-même et de sa noblesse, mais aussi une position philosophique marquée au sceau de l'irrationnel. Grisé avant tout par la fièvre de s'engager dans l'action, pressé par l'idée de réalisation, il bouscule cavalièrement tout ce qui lui apparaît comme un facteur de stagnation qu'il reconnaît surtout dans la métaphysique conceptuelle.

L'existentialisme peut donc être regardé en même temps comme une attitude psychologique et une doctrine philosophique. L'aspect philosophique retiendra particulièrement notre attention. Mais comme le premier point de vue a commandé le second, c'est à celui-là que nous nous attacherons d'abord. Qu'on nous pardonne, faute de temps et d'espace, de devoir simplifier notre exposé au point de proposer une description difficilement ajustable à la fois à toutes les formes d'existentialisme. Car l'adage populaire, « tot capita, tot sensus », trouve en ce domaine une application rigoureuse. Kierkegaard est unanimement considéré comme le père de l'existentialisme. Se reconnaîtrait-il pourtant dans ses successeurs qui se réclament de sa filiation ? Il professe un existentialisme chrétien, tandis que Sartre à l'autre bout se proclame athée ! Il se plaint et enrage à la pensée que ses disciples pulvériseront sa doctrine en système, l'existence pour lui ne pouvant être pensée. Or Sartre ne se fait aucun scrupule, pas même pour la mémoire du « chevalier de la foi », d'élever une hideuse métaphysique de l'existence.

Il reste tout de même que le thème d'engagement rallie les suffrages autour d'un idéal commun. Il constitue ce trait que nous avons qualifié plus haut d'attitude psychologique que nous décrivions volontiers en termes d'une révolte de la vie contre la pensée, ou mieux encore contre l'idée de la vie. Quelle est-elle ?

I. — ATTITUDE PSYCHOLOGIQUE.

Partons d'un terrain connu qui nous ouvrira plus parfaitement la voie à la saisie du problème: je veux parler du christianisme ou de l'attitude chrétienne. L'existentialisme, nouveau quant au

terme, contient des vérités fort anciennes que nous n'avons pas de peine à déceler dans l'Évangile. Il n'est pas ici hors de propos de nous demander s'il n'est pas, de tendance, un christianisme qui s'ignore; un christianisme laïcisé; ou du moins le besoin religieux d'une génération oublieuse des valeurs chrétiennes, mais forcée par les événements et l'échec de ses idéologies, à l'instant même où elle déclare que « Dieu est mort », de réhabiliter comme par une voie d'évitement le sens humain de la vie. Dans un monde bouleversé et déchiré par deux guerres (l'existentialisme allemand date de la guerre de 1914-1918, tandis que la branche française prend son essor à l'issue de la dernière guerre mondiale), notre siècle, en proie aux calamités, s'est forcément préoccupé du sens de la vie et de la souffrance. Obligé de s'engager dans l'action, il s'est désintéressé de la spéculation et s'est penché sur l'individu concret aux prises avec la mort. Accroché avec assurance aux promesses trompeuses de la science, il est retombé de son illusion, moins éclairé que jamais, victime en même temps d'idéologies sociales qui tentaient tour à tour de le priver de ses droits humains. L'existentialisme est né de ce sentiment d'étouffement. Dans la conscience aiguë des dangers qui menacent la personne humaine, il réclame pour celle-ci une place au soleil, pour sa liberté, sa vocation et sa destinée qu'elle tient en ses propres mains. Contre les sagesse heureuses d'autre part, il opte pour une conception dramatique de l'existence humaine; il insiste sur l'importance de vivre sa vie plutôt que de la penser; il prend conscience avec angoisse et tremblement de la responsabilité placée sur les épaules de chacun; il affirme la supériorité de l'action sur la théorie abstraite; de l'engagement sur la passivité. Il n'a d'intérêt pour la connaissance qu'en autant qu'elle peut aider à saisir l'homme dans le drame de sa vie personnelle. Il est curieux du pathétique; de l'effort tendu et palpitant de la passion, non pas d'une curiosité de dilette, mais pour que l'homme bondisse en avant de lui-même, qu'il ne soit jamais un passé, pas même un présent, mais une projection vers l'avenir.

Or si pour être taxé d'existentialiste une doctrine doit demander à être vécue plutôt qu'à être pensée; si au second plan elle doit être orchestrée par les thèmes à la mode de l'angoisse, de la respon-

sabilité, de l'engagement, il y a belle lurette que le christianisme prescrit une attitude existentialiste à ses adeptes. N'est-il pas avant tout un message de vie, un témoignage à rendre, une attitude devant Dieu et devant les frères humains ?

A supposer même que le christianisme ne soit pas un message de vie, mais qu'il soit un système de pensée abstraite au côté de mille autres qui tentent d'embrasser l'univers dans une synthèse, il en différerait déjà de beaucoup par son caractère historique. Toute métaphysique se voit par nature condamnée à s'élever au-dessus du contingent et de l'historique vers un monde d'idées universelles. Or la théologie chrétienne, conjointement à sa structure spéculative, contient une donnée dont l'allure est manifestement historique. Elle a trait à l'économie de la rédemption, fait contingent dans toute la chaîne des événements dont il est fait, s'inscrivant dans le temps et l'espace. Son objet, elle le saisit dans l'*histoire* de la miséricorde divine, dont la création marque le départ; la vision béatifique, le terme, et l'Incarnation, la voie d'accès.

Suite de faits et d'interventions divines se déroulant selon un mystérieux dessein de Dieu, l'économie chrétienne n'est pas toutefois une histoire spectaculaire; elle est vraiment une invitation faite à chacun à rentrer dans la marche d'une humanité montante. Le christianisme est si loin d'être un système qu'il ne se comprend que lorsque nous l'avons vécu; une vérité à vivre bien plus qu'à penser: « Non omnis qui dicit mihi, Domine, Domine, . . . sed qui facit voluntatem Patris mei, . . . ipse intrabit in regnum cœlorum². » « Qui autem facit veritatem, venit ad lucem³. » Comment comprendre en dehors de cette perspective évangélique le « mihi vivere Christus est » de saint Paul ? Pour l'Apôtre des Gentils, la vérité chrétienne doit pénétrer nos existences comme un glaive: « Vivus est enim sermo Dei, et efficax, et penetrabilior omni gladio ancipiti: et pertingens usque ad divisionem animæ et spiritus⁴ . . . »

Sören Kierkegaard d'ailleurs, qui a précisément posé le problème de l'existence sur le terrain religieux, eut aussi le grand mérite de rappeler cette vérité à ses contemporains. Elle a constitué l'essentiel

² Matth. 7, 21.

³ Jean 3, 21.

⁴ Hébr. 3, 12.

de son message: montrer que le christianisme ne représente pas un système, un état ou même une institution, puisqu'il est d'abord un « devenir chrétien » qui ne doit jamais se figer en une réalité accomplie, mais être un effort à reprendre sans cesse. « Luther, écrit-il, avait quatre-vingt-quinze thèses. Je n'en ai qu'une: le christianisme n'est pas réalisé ⁵. » « Rien de plus vrai que cette parole de Pascal, la plus juste qui ait jamais été dite sur la chrétienté: que celle-ci est une société de gens qui à l'aide de quelques sacrements se soustraient au devoir d'aimer Dieu ⁶. » « Partout, il semble, où l'on admet qu'il y ait une chrétienté établie, on est en présence d'une tentative de constituer une Église triomphante, même si l'on n'emploie pas ce mot, car l'Église militante est en devenir tandis qu'une chrétienté établie ne devient pas, elle est ⁷. »

Nous n'en finirions pas de relever les textes du Nouveau Testament pour illustrer, avec les réserves nécessaires, combien Kierkegaard avait raison là-dessus et combien il avait saisi le point essentiel du christianisme, celui de l'engagement d'une personne au service d'une personne. Le christianisme se définit bien en termes d'amour et de choix, de relations entre un Moi et un Toi non seulement en termes d'équations entre une intelligence et des objets pensés.

Sur le thème de l'angoisse qu'il nous suffise de souligner qu'il n'est pas étranger, loin de là, à la pensée chrétienne. Il jaillit de la conscience de l'obligation de s'engager; de l'abîme qui nous sépare encore de la plénitude de Dieu: « Estote ergo perfecti, sicut et Pater vester cœlestis perfectus est ⁸ »; de la conscience du péché et de ses effets déicides; de l'incertitude où nous vivons d'accomplir notre salut; du sentiment de porter notre trésor dans des vases fragiles.

Et la responsabilité! Responsables nous le sommes de nos propres actions personnelles avec le sentiment de leurs répercussions éternelles; responsabilité sociale à l'égard du prochain en vertu de notre solidarité dans le Christ mystique; responsables de conduire à sa plénitude le corps mystique: « Gaudeo . . . et adimpleo ea quæ

⁵ Cité par Régis JOLIVET, *Introduction à Kierkegaard*, Wandrille, Fontenelle, [1946], p. 36.

⁶ *Journal*, 1854, cité par JOLIVET, *op. cit.*, p. 36.

⁷ *Ecole du Christianisme*, p. 258, cité par JOLIVET, *op. cit.*, p. 45.

⁸ *Matth.* 5, 48.

desunt passionum Christi in carne mea pro corpore ejus quod est Ecclesia⁹. »

Le message chrétien, il est passé intact dans la tradition catholique. Nous en prenons à témoin l'un de ses plus brillants représentants, saint Augustin. Ses « Confessions » figureraient parmi les œuvres les plus éminemment existentialistes comme une source pure où un existentialisme sain saurait s'abreuver. Ne nous plongent-elles pas dans le drame d'une existence humaine travaillée par la nostalgie de l'Absolu ? Le « noverim Te », « noverim me » en est l'écho parvenu jusqu'à nous, et le « irrequietum cor nostrum donec requiescat in Te » nous en livre l'accent angoissé.

Que conclure de ce bref aperçu du message chrétien ? Que l'attitude existentialiste n'est pas nouvelle ; que le christianisme a même sur elle un droit de prescription ; qu'enfin il nous aide à deviner l'état psychologique de certains existentialistes. Certes, telle que nous la dégageons des sources chrétiennes, elle n'a pas été prise sous les auspices de la philosophie. Les quatre évangélistes, saint Paul, Abraham, David ou Job ne sont pas des philosophes. Il sont davantage des voyants, des prophètes, des témoins d'un message qu'ils livrent à qui veut l'entendre en vue de faire tenter à propre compte une expérience religieuse. Nous touchons ici le point névralgique. L'existentialisme est-il vraiment un mouvement philosophique ? Il est avant tout une préoccupation religieuse qui développe un mouvement de pensée dans la ligne de l'éthique et de la mystique. Cette confusion, elle est très perceptible dans le texte souvent cité de Gabriel Marcel : « Ce que j'ai aperçu en tout cas, écrit-il en date du 30 mars 1931, dans *Être et Avoir*, c'est l'identité cachée de la voie qui mène à la sainteté et du chemin qui conduit le métaphysicien à l'affirmation de l'être ; la nécessité surtout pour une philosophie concrète, de reconnaître qu'il y a là un seul et même chemin¹⁰. »

* * *

S'il en est ainsi, sommes-nous justifiés, malgré ses lacunes, de prêter une oreille attentive et bienveillante aux enseignements de

⁹ Col. 1, 24.

¹⁰ Gabriel MARCEL, *Être et Avoir*, F. Aubier, Ed. Montaigne, Collection Philosophie de l'Esprit, 1935, p. 123.

l'existentialisme ? A condition, bien entendu, de fermer les yeux sur la naïveté de quelques auteurs, qui donnent l'impression quelquefois de découvrir la lune, il y aura un profit véritable à nous mettre à leur école. Ils ont le mérite incontesté de rappeler aux chrétiens le sens fondamental du christianisme; aux métaphysiciens, le souci du concret existant, et cela dans le ton d'une actualité plus éloquente à des oreilles du vingtième siècle. L'encyclique *Humani Generis* nous conseille une attitude sympathique. Les théologiens et les philosophes doivent bien connaître ces systèmes, « parce qu'il se cache parfois dans les affirmations fausses elles-mêmes un élément de vérité, enfin parce que ces mêmes affirmations invitent l'esprit à scruter et à considérer plus soigneusement certaines vérités philosophiques ou théologiques¹¹ ».

Un autre motif, mentionné par le même document, doit nous encourager à étudier les théories nouvelles. « Les maux ne se soignent bien que s'ils sont préalablement connus¹². » De ce point de vue seul, l'existentialisme mériterait notre attention. Car son attitude psychologique, réconciliable en partie avec le thomisme et le christianisme, s'est accompagnée, comme nous le rappelions plus haut, d'une position anti-intellectualiste. Attitude qui a mené le combat sur le plan philosophique pour y engendrer une prétendue métaphysique de l'existence concrète. Position condamnée par *Humani Generis*, stigmatisant l'existentialisme s'il professe l'athéisme ou rejette la valeur du raisonnement métaphysique. Le document se tait sur la possibilité d'un existentialisme orthodoxe, à cause des nombreuses et si diverses ramifications de ce terme. Mais je vous laisserai juger par vous-mêmes si les formes actuelles, élevées sur un fond de méfiance à l'égard de l'intelligence spéculative, n'entraînent avec elles leur propre condamnation. A cette fin posons-nous le problème de l'existentialisme au point de vue philosophique.

II. — SYSTÈME PHILOSOPHIQUE.

La philosophie existentialiste se proclame la philosophie de la subjectivité ou du penseur subjectif par opposition aux philosophies

¹¹ *Humani Generis*, trad. de la Bonne Presse, p. 5-6.

¹² *Ibid.*

dites objectives ou des essences, ou encore du penseur objectif. Son objet ne peut donc se déterminer qu'en se posant contre celui des philosophies traditionnelles systématiques. Emmanuel Mounier a caractérisé l'existentialisme en général, « comme une réaction de la philosophie de l'homme contre l'excès de la philosophie des idées et de la philosophie des choses¹³ ». Tel est bien le trait caractéristique des existentialismes, celui d'être une réaction violente contre les systèmes idéalistes et positivistes, qui n'ont pas accordé à l'homme le traitement spécial qu'il mérite, mais l'ont étouffé dans une armature serrée de concepts et d'essences. D'un réveil semblable Socrate s'est rendu responsable contre les cosmogonies ioniennes en ralliant ses contemporains au cri du « connais-toi toi-même ». Ainsi l'existentialisme lance-t-il un appel identique: « Homme réveille-toi ! »

Pour saisir son problème, repassons brièvement les reproches qu'il adresse aux systèmes désuets en nous tenant le plus près possible du langage de Kierkegaard et de Bergson, gardant ainsi la forme première de son surgissement.

Kierkegaard qui s'est dénommé à bon droit le « chevalier de la foi », a fait en même temps figure d'un Don Quichotte de l'existentialisme. Il part en guerre contre les moulins à concepts de l'hégélianisme, sommet de l'idéalisme systématique où tout ce qui est rationnel est réel et tout ce qui est réel est rationnel. Progressivement il rejettera la valeur du système, de la pensée abstraite, enfin de toute démarche d'allure tant soit peu rationnelle dans l'adhésion de foi. « Credo quia absurdum. » La vie est un paradoxe. L'idéalisme, entendez aussi le thomisme dans la pensée des critiques existentialistes, aborde le monde comme une réalité spectaculaire à moudre en essences, genres et espèces bien catalogués. Il est la théorie du général et de l'abstrait, et dans la mesure où il laisse glisser le concret, il perd de vue l'existence qui lui est nécessairement liée. N'existe que le concret singulier. Mais la pensée abstraite est aux antipodes de l'existence: elle travaille sur des possibles, des essences éternelles et nécessaires. L'être de l'homme n'y fait pas exception; il est coulé dans les mêmes moules abstraits: animal raisonnable. Quoi de plus fade et de plus figé, quoi de plus trompeur par rapport à sa réalité

¹³ Emmanuel MOUNIER, *Introduction aux existentialismes*, Paris, Noël, 1947, p. 31.

concrète, contingente et auto-déterminante; quoi de plus étranger à son intériorité où il est transparent à lui-même et vit un effort continu de dépassement. Contre les prétentions de la pensée spéculative, il peut toujours rétorquer que dans sa vie concrète d'existant, il n'est pas une phase abstraite d'un système. Car il existe, il est libre, il a des passions et il souffre. Il n'est donc pas un concept. Aucune idée universelle ne pourra décrire son passé, son présent, encore moins son futur car de cela il a l'initiative, maître qu'il est de sa propre destinée. Qui embrasse trop grand n'embrasse rien. Tel est le système. L'existence lui échappe au moment même où il n'en capte que l'aspect possible. « Il ne peut y avoir de système de l'existence », de conclure Kierkegaard¹⁴. Au contraire il y a une lutte à mort engagée entre la pensée et l'existence: « Cogito, ergo non sum. » Penser la réalité, c'est la transformer en possibilité et donc la supprimer ipso facto. Vous reconnaissez là la philosophie des professeurs, visant à une vérité objective, mais ne se souciant guère de l'individualité du penseur et de son existence. Messieurs les professeurs sont distraits. Ils oublient qu'ils existent. Ils sont intéressés à toute chose, excepté à eux-mêmes. Ils oublient même que sans un penseur existant, il n'y aurait pas de pensée abstraite; que la vérité n'est pas impersonnelle, mais se trouve dans la subjectivité, c'est-à-dire dans l'attention portée sur soi-même comme individu. Dans le domaine de la vie journalière, Gabriel Marcel observe le même ostracisme à l'égard de la subjectivité. A son dire, l'existentialisme est né d'une réaction psychologique « devant l'impression d'étouffante tristesse qui se dégage d'un monde centré sur l'idée de fonction¹⁵ ». Le monde à ses yeux s'est transformé en un vaste centre de techniques où l'individu tend à s'apparaître à lui-même et à apparaître aussi aux autres comme un simple faisceau de fonctions¹⁶. « Il m'arrive souvent, je cite Marcel, de m'interroger avec une sorte d'anxiété sur ce que peut être la vie ou la réalité intérieure de tel employé du métropolitain par exemple; l'homme qui ouvre les portes, ou celui qui poinçonne les billets. Il faut bien reconnaître qu'à la fois en lui

¹⁴ *Post-scriptum*, Gallimard, p. 78, cité par E. MOUNIER, *op. cit.*, p. 17.

¹⁵ Gabriel MARCEL, *Position et Approches concrètes du mystère ontologique*, dans *Le monde Cassé*, Paris, Desclée de Brouwer, 1933, p. 258.

¹⁶ *Ibid.*, p. 256.

et hors de lui tout concourt à déterminer l'identification de cet homme et de ses fonctions, je ne parle pas seulement de sa fonction d'employé, ou de syndiqué, ou d'électeur, je parle aussi de ses fonctions vitales¹⁷ . . . »

Devant donc un tel formalisme de vie, « l'exigence ontologique » (Marcel), l'exigence du retour de la pensée au concret, à la conscience s'atteignant elle-même dans les choix qu'elle pose selon ses projets, à travers ses sympathies à l'égard des personnes et des choses, ne pouvait pas ne pas jaillir afin de saisir l'écoulement du moi dans l'accomplissement de lui-même. Cette vie concrète, saisie dans ses conditions existentielles ou son jaillissement, la philosophie l'a éliminée en « la revêtant d'un sirop de pures abstractions¹⁸ ».

Le même point de départ orienta Bergson dans ses recherches philosophiques. Il est à juste titre considéré comme l'initiateur de l'existentialisme français. Il reprochait aux définitions des philosophes classiques et des sciences positives d'habiller l'homme dans un habit trop grand pour sa taille, puisque, mon Dieu ! il naîtrait vieillard et mourrait bébé après une longue vie, qu'on le définirait encore dans les termes par exemple de « animal raisonnable. » L'hostilité contre la pensée abstraite montre encore les oreilles. Toutefois, la lutte de Bergson est déclanchée d'abord sur le terrain du positivisme pour ne se porter que dans la suite contre l'intelligence métaphysique conceptuelle.

La thèse favorite du positivisme, on le sait, fut de ridiculiser la métaphysique en la rattachant à un esprit mythologique dépassé, il va sans dire, par le siècle de la science. Pourquoi donc accorder à l'homme un traitement spécial, si le drame qui le met aux prises avec le bien et le mal, se dissout si facilement, sous la lumière du déterminisme évolutionniste et associationniste ? Il ne reste plus de mystère humain : l'homme, comme ses sœurs les grenouilles et les cailloux, est soumis aux mêmes lois mécaniques. Or Bergson dénonce cette prétention. Il montre que l'intelligence scientifique est naturellement inapte à saisir le réel, puisqu'elle exerce sur lui un morcelage, le défigure au point de laisser s'écouler l'essentiel comme un

¹⁷ *Ibid.*, p. 257.

¹⁸ Gabriel MARCEL, *Situation fondamentale et situation limite chez Karl Jaspers*, dans *Recherches Philosophiques*, t. II, p. 329.

grillage interposé dans un cours d'eau. Pour recapter les pertes, il fait appel à une mystérieuse faculté: l'intuition, sorte de sympathie avec l'absolu, dont l'objet sera précisément le fieri ou le ronronnement continu du moi conscient aucunement divisible en états psychologiques distincts.

Par là Bergson amorçait l'intérêt pour la subjectivité, l'objet même des philosophies existentialistes. Malheureusement les coups portés par Bergson contre l'intelligence scientifique étaient en même temps dirigés contre la métaphysique. Le concept devint la cible préférée de ses attaques. Lui aussi il divise, lui aussi est un panier percé. A-t-il tout au plus la fonction d'un signe, chargé d'évoquer une expérience que seule l'intuition nous fait revivre? Métaphysicien d'intention, le révolutionnaire se laisse prendre au piège du positivisme qu'il se promet de détruire. Comme lui il refuse à l'intelligence la vertu de se mesurer sur l'être et d'atteindre la vérité. D'où son repliement sur l'intuition qui ouvrira la voie à l'intuition existentialiste en quête elle aussi de l'être au-delà ou en deçà de l'intelligence. Mais la méthode ici diffère de beaucoup. L'intuition bergsonnienne poursuit l'absolu dans la ligne même de la connaissance, d'une adéquation, d'une faculté cognoscitive avec le réel. L'existentialisme ne s'arrête pas à ce niveau intellectuel, il franchit l'ordre moral où sa recherche de l'être sera conduite dans et en vertu d'une option par où l'homme tout entier rejoint la réalité. Comment ces choses se passeront-elles? C'est maintenant notre intention de l'exposer brièvement.

Nous avons maintenant quelque chose d'acquis. La position existentialiste vis-à-vis des philosophies objectives nous laisse deviner l'objet de ses préoccupations: la subjectivité. La subjectivité, pour citer Sartre, se trouve « dans la vérité absolue de la conscience s'atteignant elle-même¹⁹ ». Elle est donc cette conscience se repliant sur elle-même dans son engagement, ses options et ses projets, non pas pour s'arrêter à une contemplation béate d'elle-même, mais pour s'exciter à un nouveau bondissement sans jamais s'arrêter de rouler comme un ourson sur un baril. La subjectivité ne nous autorise pas à donner de l'homme une définition arrêtée selon un plan divin. Elle crée

¹⁹ Jean-Paul SARTRE, *L'Existentialisme est un Humanisme*, Paris, Nagel, 1946, p. 64.

au contraire cette définition au rythme de ses engagements jusqu'à l'heure de la mort qui fixera l'individu dans une définition achevée. L'homme atteint son être dans la proportion même où il le réalise et le vit par ses actions.

L'existentialisme marque un effort pour atteindre l'être et l'existence concrète. D'intention il pourrait se considérer comme une métaphysique. Mais de réalisation, nullement. Contrairement aux philosophies objectives, il ne croit pas que la vérité doive se définir en termes d'une adéquation de l'intelligence avec le réel. C'est là une vérité en fonction d'une pensée pure, celle de la science et de la philosophie. Mais les philosophes objectifs oublient que l'homme n'est pas qu'une intelligence. « Nous avons failli crever en France de l'intelligence pure », de s'exclamer quelque part Saint-Exupéry. On ferme les yeux sur les dispositions subjectives du connaissant, comme si ce n'était pas avec tout lui-même que l'homme se projette dans le monde ; et ses passions, et ses sentiments, et ses sympathies sont autant d'instruments d'abordage. Antennes d'autant plus efficaces que les facultés appetitives, en tendant au bien, rejoignent le concret existant et complètent les insuffisances de l'intelligence abstraite.

La nouveauté de l'existentialisme sera de s'assigner comme champ d'exploration l'être actif du penseur dans l'instant précis où entrent en jeu les leviers de ses actions que sont les passions et la volonté. D'où l'importance, en régime existentialiste de l'acte libre. L'homme existe authentiquement au moment de son engagement qui le fait être davantage. Moment de plénitude où il vit vraiment la vérité, où brisant les cadres abstraits, il adhère à l'être par sa volonté. Être vrai, ce n'est pas penser l'être, mais c'est le vouloir, l'aimer, y adhérer. Les perspectives sont ici changées. La philosophie ne sera pas une somme de considérations abstraites, ni même la traduction en concepts d'une option vécue, mais bien la vie du penseur. Si considérations il y a, elles n'auront leur raison d'être que pour lancer l'autre dans la même aventure. Décision compromettante pour les amateurs de sagesse. Il serait très gênant de briguer des chaires de philosophie, mais surtout de théologie, où ne monteraient que les docteurs de vérité et surtout de sainteté. « Une philosophie, je cite Louis Lavelle, qui ne serait pas indivisiblement une philosophie de l'être et de l'ac-

tion, qui ne ferait pas de nous à chaque instant l'ouvrier de notre destinée ne vaudrait pas une heure de peine. Il est tout à fait inexact de penser que la philosophie puisse être la connaissance des objets: tout ce qui est du ressort de l'objet appartient à la science. Mais l'objet, c'est le phénomène, alors que la subjectivité, l'intersubjectivité [entre les personnes] et cette transsubjectivité qui nous met en rapport avec Dieu, est l'être véritable où notre action ne cesse de nous introduire en contribuant à le créer²⁰. »

Mais poursuivons plus avant notre enquête sur l'objet d'une telle ontologie en recourant cette fois à une double distinction propre au langage existentialiste. La première de Gabriel Marcel porte sur le « mystère » et le « problème »; la seconde commune à tous les existentialismes sur l'« essence » et l'« existence ». Toutes deux d'ailleurs correspondant à l'opposition déjà mentionnée entre objectivité et subjectivité, offriront cet avantage de clarifier le problème et tout particulièrement la signification du mot « existence », qui a laissé son nom à l'existentialisme.

« Le « problème » est quelque chose qu'on rencontre, qui barre la route. Il est tout entier devant soi. Au contraire le « mystère » est quelque chose où je me trouve engagé, dont l'essence est par conséquent de n'être pas tout entier devant moi. C'est comme si dans cette zone, la distinction de l'en moi et du devant moi perdait sa signification²¹. » Le problème est donc quelque chose de purement objectif, d'extérieur à moi qui l'étudie en ce sens qu'il n'a d'autre relation avec moi si ce n'est d'être spéculativement étudié et analysé: c'est l'objet propre à la science, laquelle pourrait se définir le royaume de l'indifférence. Le mystère au contraire est quelque chose de supérieur à l'objectif et au subjectif, il est extérieur à moi, mais il est en même temps en moi. Je ne puis l'analyser spéculativement comme l'enfant démonterait un jouet, comme s'il était quelque chose d'extérieur; mais je dois l'étudier existentiellement comme étant impliqué dedans, et comme vivant au milieu de lui. Il est l'objet propre de la métaphysique, qui est le moi vibrant

²⁰ Georges AJOUX, *L'Attitude existentialiste, avec lettre de Louis Lavelle*, Paris, Gabalda, p. 8.

²¹ G. MARCEL, *Etre et Avoir*, p. 145.

au contact des réalités. Il commande une méthode transcendant la distinction sujet-objet. Ce n'est ni le sujet seul, ni l'objet, mais les deux comme s'incérant l'un dans l'autre. La réflexion purement spéculative tue le réel, car « un mystère placé devant la réflexion tend inévitablement à se dégrader en problème²² ». Inversement nous pourrions ajouter, demeurant fidèles à la dialectique de l'auteur, que le « problème » tend à s'élever en « mystère » quand le sujet est lui-même du problème et a ses parts dedans. Atteindre l'être c'est se plonger dans le réel avec toutes mes facultés de présence à la chose. Il est facile de raccrocher cette distinction à celle qui joue entre l'objectivité et la subjectivité. Le « problème » relève du premier, le mystère du second.

C'est dans l'intention de mettre en lumière la même opposition que les existentialistes ont comparé le couple « essence-existence ». La philosophie traditionnelle a été la philosophie des essences; l'existentialisme veut être la philosophie de l'existence. Pour marquer la primauté de l'existence l'on a ajouté que chez l'homme « l'existence précède l'essence ». Cette proposition Sartrienne ne s'entend bien qu'en dehors d'un contexte de philosophie médiévale. Il ne s'agit pas ici de la distinction entre essence et existence telle qu'entendue dans la thèse classique sur le sujet. On ne saurait trop insister sur cette différence de perspective si l'on veut pénétrer quelque peu dans le domaine mystérieux de l'existentialisme. La métaphysique de Sartre fondée sur la nausée provoquée par l'existence « pâteuse », « visqueuse », a pu donner lieu à cette équivoque. Ce qui n'a fait qu'ajouter une absurdité de plus à un système déjà cousu de non-sens.

Pour les philosophies traditionnelles, l'essence signifie d'une façon générale les qualités appartenant à la constitution d'un être. Elle est éternelle et nécessaire, demeure inchangée, que l'objet défini reçoive l'existence ou non. L'existence est, d'autre part, l'actualisation de l'essence par laquelle celle-ci est posée hors du néant; elle représente l'élément contingent de l'être. Nous nous excusons de présenter d'une façon par trop simplifiée, les vues des philosophies dites objectives, surtout si l'on entend parler de la métaphysique thomiste. N'oublions pas que nous nous plaçons du point de vue des

²² G. MARCEL, *Posit. et Appr.*, p. 268.

existentialistes pour en juger. La tâche sera d'autant plus facile de les rejeter en bloc. La philosophie objective s'occupe donc de l'essence abstraite. Or l'être existant est, lui, engagé dans la contingence, le temps, l'espace et la singularité. Celui qui prétend saisir l'être dans son existence devra donc s'attacher au concret singulier. On ne sait que faire du général. Ainsi l'opposition entre essentialisme et existentialisme semble bien se réduire à celle qui sépare le général du particulier: l'essence est générale, l'existence est singulière.

Ce serait là schématiser d'une façon trompeuse l'opposition entendue par les existentialistes. Ils ne tentent pas d'apporter seulement un aspect complémentaire, fût-il l'aspect de singularité, à la philosophie du général. Loin de s'occuper de tous les individus, leur attention est dirigée sur un seul, l'homme, son existence concrète et singulière. Ils recherchent les conditions d'une authentique existence humaine. De plus, seul l'homme peut être légitimement dit exister au sens fort.

Le sens de ce vocable « exister » est resté, chez eux, tout près de son origine étymologique: ex-sistere, être posé comme provenant de, un devenir, une contingence. Dieu en ce sens est, mais n'« existe » pas. Une pierre est, mais n'existe pas non plus, bien qu'elle devienne ou se transforme sous l'action corrosive d'un acide. En pareil cas de devenir, tout l'effet est déjà précontenu dans ses causes. Seul l'homme grâce à sa liberté peut vraiment produire quelque chose de nouveau, de nouvelles déterminations aucunement inscrites dans sa nature. Il existe au sens fort. Son choix est créateur. C'est pourquoi l'existence précède chez-lui l'essence. Spécifiquement considéré, il est déjà constitué dans telle nature déterminée. Mais individuellement considéré, il a l'initiative de la formation de lui-même, de se définir par ses choix. Nous voilà encore une fois, mais par voie d'une dialectique sur l'existence, placés en face de la subjectivité. Et la question soulevée au début demeure encore en suspens: comment ces choses se passeront-elles ou par quelle méthode rejoindre l'être de la subjectivité ?

Cet objet, la subjectivité, comme en toute autre discipline, prescrira la méthode et les moyens d'y accéder. La tâche de la nouvelle ontologie, avons-nous dit, est de faire grandir le moi, de le voir s'éveil-

ler au cours d'une existence authentiquement humaine, caractérisée par un continuel engagement. Or cette subjectivité ou le mystère de l'homme-en-situation, de l'homme présent au monde qu'il se donne, ne peut s'objectiver par les ressources de l'intelligence, mais dans le drame même de l'engagement. C'est en conséquence aux facultés même d'action qu'il faudra faire appel pour nous faire saisir l'homme ainsi engagé. En d'autres termes les facultés appétitives deviendront des moyens de connaissance. Vous avez reconnu le procédé qu'en système thomiste on nomme la connaissance par connaturalité affective en quoi l'amour se fait principe de connaissance. L'amour en effet offre cet avantage de nous reporter sur le monde dans ses conditions singulières existentielles. L'existentialisme a vite fait de discerner cette vertu de l'affectivité et de la sympathie. Il essaiera de l'utiliser à tous les degrés dans sa conquête du réel.

Tel est le secret que le Petit Prince de Saint-Exupéry vient apprendre à la terre des hommes. On ne connaît bien que par le cœur; on ne connaît bien que ce qu'on a déjà apprivoisé. Et apprivoiser veut dire créer des liens. Cette révélation lui a ouvert les yeux: du coup sa rose a pris une valeur inestimable. L'on se rappelle quelle déception il dut essayer lorsque d'aventure il aperçut sur la terre un tas de roses absolument semblables à la sienne; elle qui lui avait confié un jour qu'elle était unique au monde. Sur ces entrefaites il apprivoise un renard qui l'apprivoise à son tour en lui livrant le secret de la connaissance. Le Petit Prince retourne voir les roses. Alors il comprend qu'il ne les connaissait pas. Il n'avait d'elles qu'une connaissance universelle, une fosse commune à les enfouir toutes à la fois. Aucune ne ressemblait à la sienne, qu'il avait arrosée, pour laquelle il s'était dépensé et qui en un mot avait conquis son cœur.

En termes plus savants, Gabriel Marcel ne nous communique pas un message différent. Le « mystère » n'est pas seulement un objet de pensée, mais un objet d'amour qui crée des liens. Ce « mystère » il ne se laisse pénétrer que dans l'exercice même de la vie concrète ou d'une expérience sympathique: « Je demeure persuadé que c'est dans le drame, à travers le drame que la pensée métaphysique se

définit elle-même et se définit « *in concreto* »²³. De son côté Kierkegaard, plus fougueux dans son langage, soutient que c'est dans l'emportement de la passion que l'homme atteint la vérité: « Réfléchir sur les problèmes [de l'existence] de telle façon qu'on laisse de côté la passion, c'est ne pas y réfléchir du tout, c'est oublier la pointe, c'est-à-dire que l'on est soi-même existant »²⁴. Bref, l'existence ne se laisse approprier que par un existant en tant même qu'existant, c'est-à-dire non pas dans l'exercice de sa pensée abstraite, mais dans la décharge de son potentiel affectif.

Mais revenons à Gabriel Marcel. Le mystère, disions-nous, est capté dans le drame de la vie concrète, non par l'abstraction, mais par le recueillement. Un recueillement pas facile à décrire. Quelquefois l'auteur le définira en termes de « penser quelque chose » par opposition à « penser à quelque chose ». Il paraît être fait d'un complexe d'intelligence, de volonté et de sensibilité évoluant selon un rythme progressif. C'est un acte par lequel « j'aime », « je m'engage » et me rends « disponible » à l'égard de la personne aimée; enfin je lui demeure « fidèle », me la rendant ainsi « présente à moi-même. » Alors elle est, elle existe vraiment pour moi parce que je n'existe que pour elle. Transposez ce langage dans le domaine religieux: transposez encore ces étapes psychologiques en fonction de l'union mystique et vous aurez quelque idée de ce qu'on entend par l'existentialisme chrétien de Gabriel Marcel. Nouvelles catégories bien proches du vocabulaire mystique d'un saint Jean-de-la-Croix, ordonné lui aussi à exprimer la présence vécue de Dieu à l'âme par la charité. Il ne faut donc plus parler de métaphysique mais de mystique: « Ce que j'ai aperçu en tout cas, citions-nous plus haut, c'est l'identité cachée de la voie qui mène à la sainteté et du chemin qui conduit le métaphysicien à l'affirmation de l'être; la nécessité surtout pour une philosophie concrète, de reconnaître qu'il y a là un seul et même chemin. »

Kierkegaard suivra ce chemin, mais dans un état d'esprit moins serein et plus angoissé, parce que marqué au coin de l'irrationnel.

²³ G. MARCEL, *ibid.*, p. 277.

²⁴ SOREN KIERKEGAARD, *Le Penseur Subjectif*, trad. française par Paul PETIT, dans *La Nouvelle Revue française*, 27 (1939), p. 413.

« Réfléchir sur les problèmes [de l'existence] de telle façon qu'on laisse de côté la passion, c'est ne pas y réfléchir du tout, c'est oublier la pointe . . . » Car la passion est le paroxysme de la subjectivité, l'expression la plus parfaite de mon existence, étant donné qu'elle est là le point de l'intériorité où je vis davantage la vérité en m'y engageant. La vérité n'est pas une chose que l'on acquiert comme une marchandise sur le marché; elle n'est pas possédée, mais elle me possède; je ne la regarde pas, mais elle me regarde. Elle n'existe pour moi que si j'accepte de l'assumer, de la devenir et de l'être. Vie et vérité coïncident.

Mais si la passion est le paroxysme de la subjectivité, la foi est le paroxysme de la passion; elle en est la libération extrême. Elle est la vérité par excellence, non pas tant parce qu'elle vient de Dieu, mais parce qu'elle exige la plus grande tension de la subjectivité avec la moins grande certitude objective. La foi est un acte absurde, sa certitude objective est nulle; elle ne s'exercera donc que dans un suprême dégagement de la subjectivité, c'est-à-dire de la passion. Abraham a été appelé le père des croyants parce qu'il a été mis en mesure d'adhérer à la fois à deux contradictoires. Il reçoit la promesse d'être l'ancêtre d'une multitude en même temps qu'il lui est demandé d'immoler Isaac. En retour, l'homme accédera par la foi à une authentique existence, celle qui consiste à « être devant Dieu »; exister devant Dieu, non pas à la manière d'un sujet qui pense à l'Absolu, mais comme une subjectivité communiant à une subjectivité. N'est-ce pas là un rêve impossible? La subjectivité n'est-elle pas de nature un monde solitaire, incommunicable si ce n'est à elle-même. L'autre ne la pénètre jamais dans ce qu'elle a d'ineffable, en tant même que subjectivité. Pourtant la foi fait sauter les barrières et franchit le seuil de l'intériorité du voisin et de Dieu. Elle est la catégorie du « devant Dieu ». Dieu est alors rendu présent à notre monde intérieur comme chaque moi personnel est présent à soi-même. Elle établit des rapports de personne à personne au-delà d'une relation de personne à objet de pensée; des rapports de Moi et de Toi, c'est-à-dire la communication directe entre deux existants.

Voilà un langage un peu déroutant à nos habitudes de pensée. Durus est hic sermo. Ces catégories du penseur subjectif, telles celles de l'« engagement », de la « responsabilité », de la « conscience », du « solitaire », du « devant Dieu », de « l'homme-en-situation », du « mystère », du « problème », de la « présence à », de la « fidélité », contrastent évidemment avec les catégories d'un penseur objectif tel qu'Aristote, que nous avons plus souvent fréquenté. N'avions-nous pas l'impression, tout au cours de l'exposé, que deux mondes de pensée, apparemment irréconciliables, s'affrontaient dans le débat: le monde de la sagesse heureuse contre le monde dramatique de la vie concrète? Le problème de l'assimilation d'un tel courant de doctrine à la philosophie thomiste a dû se poser devant vos esprits; et d'une façon d'autant plus pressante que l'existentialisme donne bien l'impression de suivre un filon de vérités quelque peu négligées par certaines présentations hâtives de la scolastique: celui de la subjectivité.

Or la subjectivité, nous ne pouvons l'ignorer. Elle nous envahit au plus intime de nous-mêmes; elle est ce que nous avons de plus nous-mêmes, ce monde intérieur de la conscience s'atteignant elle-même comme sujet pensant, souffrant et aimant. Elle ne se livre à aucun regard objectif qui d'ailleurs, en se posant sur elle, la détruirait comme subjectivité. Car notre subjectivité est inconceptualisable. Saint Thomas le reconnaît, mais en même temps il prétend qu'elle est l'objet d'une expérience existentielle telle qu'elle assure à la science de l'âme une irréfragable certitude. Par un retour sur ses opérations vitales, l'âme se saisit existante sans pour le moment atteindre son « quid sit » par mode de notions conceptuelles²⁵.

Pour saint Thomas ce n'est pas l'unique moyen de rejoindre notre intériorité. Il en voit un autre dans la connaissance par mode d'inclination, non pas d'inclination intellectuelle, mais affective. Le cas de l'homme chaste en est une illustration. En vertu même de ses dispositions affectives rectifiées, il pose spontanément un jugement correct sans avoir recours à la science syllogistique du moraliste. Le mystique connaît encore Dieu par une connaturalité d'amour, qui en lui livrant la présence divine rend son âme transparente à elle-même.

²⁵ *In De Anima, Proæmium*, (Pirrot., 6); *De Ver.*, q. 10, a. 8; *ibid.*, ad 2.

Le thomisme n'en veut donc pas à la subjectivité; il lui assigne de plus sa place dans les divers modes de connaissance. Mais jamais il n'en fera comme tel un procédé philosophique, puisque, qu'on le veuille ou non, la philosophie doit nécessairement procéder par concepts²⁶. Le domaine de la subjectivité et de ses catégories relève de l'art et de la religion. Telle est, nous semble-t-il, la confusion principale de l'existentialisme. Nous avons de cela une confirmation dans le fait que la réaction de Kierkegaard contre Hegel s'est accomplie précisément sur le plan religieux. Les insuffisances de l'idéalisme pour constituer une ontologie authentique de l'être et de l'existence, ont conduit les penseurs à chercher un substitut de l'existence dans la subjectivité et, par le fait même, un substitut de la philosophie dans la religion. La réaction existentialiste fut trop précipitée dans ses conclusions. Les reproches adressés à l'idéalisme, elle les a transportés sans réserve au compte de toute métaphysique conceptuelle. Or entre l'idéalisme et l'existentialisme s'insère de droit une philosophie de l'existence ou mieux de l'être, qui sans prétendre en vertu même de sa structure atteindre le singulier comme singulier, se reconnaît légitimement le pouvoir d'atteindre l'existence. Car si elle abstrait des particularités singulières, elle n'abstrait pas de l'existence comme inviscérée dans l'être et actuellement exercée par lui. Seule une telle métaphysique peut légitimement fonder un existentialisme authentique et mériter le titre de philosophie existentialiste. Toutes les autres formes se présentant comme des procédés d'exploration de la subjectivité, sont condamnées à couler dans le pur subjectivisme dès qu'au départ elles renoncent à la valeur existentielle de la métaphysique.

Singulière époque, en vérité, que nous vivons ! A l'heure même où l'*homo sapiens* est près d'être balayé par une vague de matérialisme, l'*homo faber* qui surnage est travaillé plus que jamais de préoccupations métaphysiques. « Ce temps est métaphysique », notait Daniel-Rops dans *Notre Temps*, livraison du 1^{er} septembre 1951. Nous compléterions volontiers: ce temps est religieux. « Selon la prophétie de Nietzsche, je cite le même auteur, nous sommes dans

²⁶ Jacques MARITAIN, *l'Existence et l'Existant*, Paris, Paul Hartmann, (1947 c), chap. III, *L'existant*, p. 103 et suiv.

le siècle où « Dieu est mort ». Mais en même temps . . . une voix retentit, qui proteste et qui, sans cesse, remet tout en question. Même quand on entend les répliques à effet, — et quel effet — de Jean-Paul Sartre, on ne se retient pas de penser que cet acharnement à nier Dieu est déjà, en soi, un hommage rendu à la Puissance que rien ne récuse; s'il était vraiment athée, éprouverait-il le besoin de tant attaquer Dieu ? »

Jacques CROTEAU, o.m.i.,
professeur à la Faculté de Philosophie.

La basilique du Saint-Sépulcre

Son Excellence monseigneur Gustavo Testa, archevêque d'Amasea, délégué apostolique à Jérusalem et en Palestine, offrait, en février 1950, au Saint-Père, à ses représentants dans les divers pays du monde, ainsi qu'à l'épiscopat et aux supérieurs religieux, un splendide volume: *Il Santo Sepolcro di Gerusalemme: splendori — miserie — speranze*¹.

L'exposé liminaire, par monseigneur le délégué apostolique, nous renseigne, de façon claire et succincte, sur les conditions pénibles où se trouve la basilique du Saint-Sépulcre de Jérusalem, sur les projets et les plans, ainsi que sur les espoirs qu'ils suscitent pour la future basilique. Puis, vient un article magistral, en français, de la plume du R. P. Louis-Hugues Vincent, o.p., sur *L'histoire de la basilique du Saint-Sépulcre*. Le R. P. Baldi, o.f.m., présente ensuite un rapport sur *La basilique actuelle*, pour illustrer, avec nombre de photos à l'appui, l'état déplorable où se trouve ce sanctuaire vénéré. Enfin, deux architectes de renom, Antonio Barluzzi et Luigi Marangoni, nous exposent les plans qu'ils ont élaborés avec détail pour une nouvelle construction de ce temple qui abrite le Calvaire et le Tombeau de notre divin Sauveur.

* * *

A l'occasion du huitième centenaire de la consécration de la basilique du Saint-Sépulcre (1149), on a voulu ainsi attirer l'attention des fidèles du monde entier sur l'état lamentable où se trouve ce monument vénérable, dont l'histoire, chargée de gloires et de misères, nous rappelle les splendeurs constantiniennes, les destructions persanes, les restaurations byzantines, la reconstruction par les Croisés, et diverses transformations, jusqu'aux derniers essais de consolidation qui lui donnent le sombre aspect d'une forteresse inachevée, soutenue qu'elle est par des étauçons multiples.

A tous ceux qui visitent cet auguste sanctuaire, vient un profond désir de le voir remis à neuf pour le rendre digne des sou-

¹ *Il Santo Sepolcro di Gerusalemme: splendori — miserie — speranze*, Istituto Italiano d'Arti Grafiche, Bergamo (Italy), [1949], 30 cm., 158 p., xxix pl. h.-t.

venirs si précieux qu'il protège. D'aucuns étouffent ce désir et voudraient se cantonner dans un conservatisme pieux: « Gardons ce temple tel que l'ont contemplé les siècles », oublieux du fait que le moindre tremblement de terre suffirait peut-être à le faire crouler, malgré les étais dont on a voulu le soutenir.

Il faut décidément se mettre à l'œuvre, soit pour remplacer les piliers qui s'effondrent et les pierres qui s'écrasent, soit pour ériger de plein pied un temple nouveau.

A vouloir remplacer pierre pour pierre, on pourrait arriver à reconstruire la basilique dans ses lignes romanes d'autrefois, à condition toutefois de percer les fenêtres qu'on avait murées, de démolir les chapelles supérieures et de défaire toute une série de chambrettes et de couloirs: le résultat serait toujours insatisfaisant, vu le manque d'espace, tant à l'intérieur qu'à l'extérieur de la basilique.

Et alors, pourquoi, tout en respectant les Lieux saints eux-mêmes, ne pas refaire tout l'édifice qui les recouvre, en lui donnant de plus justes proportions et l'espace nécessaire? Telle est l'idée fondamentale à laquelle se sont arrêtés monseigneur le délégué apostolique et les gardiens de Terre sainte, et que l'on a voulu présenter au monde chrétien.

Mais on ne se cache pas les difficultés de l'entreprise. Il faudrait tout d'abord obtenir le consentement des Églises dissidentes qui ont chacune leur chapelle ainsi que leurs privilèges dont elles sont jalousement farouches. Le nouveau plan, loin de léser aucun de ces privilèges, accordera aux diverses Églises leur chapelle propre (qu'elles pourront décorer à leur goût), ainsi que des couvents reconstruits à neuf, avec accès facile au sanctuaire central: il en sera ainsi pour les Grecs, les Arméniens et les Coptes, qui auront leur église dans ce temple tout comme les Latins; on aura place aussi pour des chapelles à l'usage des Abyssiniens, des Syriens et des fidèles de l'Église anglicane. Et, grâce à Dieu, le temps de la domination turque n'est plus: spéculant sur d'inévitables difficultés, on se plaisait alors à susciter des animosités entre les diverses Églises, et l'on marchandait à prix d'or des privilèges arrachés à l'une ou l'autre des communautés chrétiennes. Il y a maintenant une atmosphère de calme, de paix et de compréhension mutuelle qui laisse présager non seule-

ment une entente, mais même une collaboration possibles. On leur fait ici une offre loyale, sincère, honnête et cordiale.

Il faudrait, de plus, agrandir le terrain du sanctuaire pour dégager la basilique de toutes les boutiques, propriétés, magasins et hospices, qui la pressent de toutes parts. Mais les propriétaires de ces lieux laisseront-ils facilement un terrain si bien situé et si riche de traditions familiales ? On le croit, à condition de les dédommager largement, de façon à leur permettre de reconstruire plus spacieusement et à la moderne leurs boutiques ou leurs habitations. Ce que l'on perdrait de « couleur locale », en défaisant quelques ruelles ou souks, pourra se retrouver facilement et en abondance quelques mètres plus loin !

Ce plan grandiose nécessiterait aussi le déplacement de deux mosquées, l'une au nord et l'autre au sud de la basilique actuelle. Et l'on sait que le droit canonique musulman donne à ces propriétés religieuses (*Wakf*) le caractère d'une absolue intangibilité. Alors ? Il faut se rappeler que cette notion de *Wakf* a beaucoup évolué ; on admet plus facilement aujourd'hui que ces propriétés religieuses puissent être échangées pour d'autres. D'ailleurs, tout au long du dernier siècle, on a pu jouir de maintes preuves de la tolérance musulmane et l'on espère, maintenant plus que jamais, que les musulmans se joindront à nous pour honorer Jésus qu'ils vénèrent sincèrement comme *Grand Prophète*.

Enfin, les historiens et les archéologues protesteront peut-être, parce qu'on voudrait construire une basilique toute neuve. On leur assure que les parties les plus nobles du sanctuaire seront religieusement conservées : portails, frises, colonnes, chapiteaux . . . Tout ce qui pourra être préservé trouvera sa place soit sous les arcades du nouveau temple, soit dans le musée qu'on se propose de construire près du sanctuaire.

Pour les plans de la nouvelle basilique on a fait appel à deux architectes compétents : l'un, Antonio Barluzzi, spécialiste de l'art roman, vécut plus de vingt années en Terre sainte et s'occupa de la construction des basiliques de Gethsémani et du mont Thabor ; l'autre, Luigi Marangoni, directeur des travaux de restauration de Saint-

Marc à Venise, s'était déjà, en 1934, rendu sur les lieux pour les travaux de consolidation de la basilique du Saint-Sépulcre.

Au début de 1940, on les fit venir à Jérusalem, afin qu'ils puissent étudier sur place le projet d'une nouvelle construction. Leurs plans grandioses et les photos d'une maquette de la future basilique sont présentés, avec beaucoup de détails, dans la dernière partie du volume, et témoignent hautement en faveur du choix qu'on a fait de ces deux maîtres.

Si dispendieux que puisse paraître ce projet d'une reconstruction de la basilique du Saint-Sépulcre, il semble que la piété des fidèles du monde entier ne restera pas sourde à la nécessité qui s'impose, et qu'elle ne laissera pas crouler le plus vénérable de tous les sanctuaires. Nous ne pouvons mieux faire que de soutenir et de répandre cet appel de monseigneur Testa :

« Chrétiens du monde entier, ayons pitié de ces pierres vénérables sur le point de crouler, de ces murs chancelants qu'on a ébranlés le mieux possible, de cet édifice devenu, au cours des siècles, si misérable et qui, pourtant, abrite le saint lieu où le Rédempteur souffrit pour nous et d'où il ressuscita pour nous donner la Vie. »

Lucien DOZOIS, o.m.i.,
professeur à la Faculté de Théologie.

Partie documentaire

Allocution prononcée par le T.R.P. Jean-Charles Laframboise, o.m.i., recteur magnifique, dans la Salle académique de l'Université d'Ottawa, le vendredi 30 novembre 1951, en présence de Son Éminence Pierre-Grégoire XV, cardinal Agagianian, patriarche de Cilicie des Arméniens, à l'occasion de la célébration du quinzième centenaire du concile de Chalcédoine.

Éminence,
Excellence Révérendissime Monseigneur le Délégué apostolique,
Excellences Révérendissimes Messieurs,
mes Révérends Pères,
chers Étudiants.

A la vérité les mots me manquent, Éminence, pour vous souhaiter comme mon cœur le désirerait la bienvenue dans cette Université, au nom de nos hôtes distingués, de nos professeurs, de nos étudiants et de toute cette foule de jeunes lévites. Car je ne sais trop s'il convient dans la circonstance de remonter immédiatement à l'Ordonnateur suprême des personnes et des événements pour avoir tout disposé avec poids, ordre et mesure en vue de cette fonction, ou si je dois m'en tenir aux seules causes secondes et finies. Lui, tout et tous ont voulu que nous ayons aujourd'hui dans cette Université la très grande joie et l'insigne honneur d'accueillir un prince de l'Église très cher au cœur de notre Saint-Père le Pape et acclamé comme l'une des plus brillantes lumières de la chrétienté, dans l'Orient comme dans l'Occident. Cardinal de la Sainte Église Romaine et patriarche de Cilicie des Arméniens, vous venez, en cette fête de saint André Apôtre, rehausser de votre auguste présence notre modeste célébration du 15^e centenaire du concile de Chalcédoine. Comment remercier Votre Éminence pour un si grand honneur et pour une aussi délicate bienveillance ?

Vous nous apportez, Éminence, l'écho des célébrations toutes récentes de la Ville Éternelle auxquelles vous avez participé et que vous avez présidées tout en contribuant l'apport de vos connaissances théologiques et historiques. Vous avez rappelé aux étudiants romains, avec l'autorité et le prestige de votre vaste science, tout un passé de gloire et de triomphe de notre sainte foi catholique, apostolique et romaine.

C'est dans le même esprit que nous nous réunissons aujourd'hui sous votre bienveillant patronage. Et nous le faisons, me semble-t-il, avec une grande joie et une charité accrue. Car n'êtes-vous pas, Éminence, au milieu de nous le symbole de l'Église orientale, le témoignage vivant des gloires jamais oubliées de cette même Église qui nous a légué intact et dans une pureté de plus en plus radieuse le trésor de tant de vérités de notre foi trinitaire, christologique et mariale. C'est une histoire souverainement passionnante pour tout chrétien et surtout pour tout étudiant qui se prépare au sacerdoce que celle de ces siècles de labeur théologique intense pendant lesquels la foi de l'Église, purifiée au creuset de l'épreuve, sort plus belle, plus forte et plus intrépide que jamais. Cette époque a donné des docteurs, des théologiens incomparables qui furent des saints et des colonnes de l'Église. Aussi le souvenir de ces nobles et glo-

rieuses annales de l'Église fait que spontanément, par la nature des choses, comme le dit Pie XII, nous tournons nos pensées vers les Orientaux avec un sentiment affectueux de notre cœur fraternel.

Ce grand travail providentiel de foi et de pensée catholiques, l'Église orientale l'a toujours accompli en union avec l'Église de Rome et sous la direction du chef suprême de l'Église entière, le pontife romain. Nul mieux que le concile de Chalcédoine ne nous en fournit l'exemple quand les six cents Pères, tous orientaux, en présence des légats du pape, s'écrient en entendant la lecture du Tome de Léon à Flavien: « C'est Pierre qui a parlé par la bouche de Léon. » L'Orient s'unissait à l'Occident pour donner à la christologie une orientation définitive d'où elle ne pourra plus dévier désormais. Que de bienfaits allaient maintenant en sortir pour toute l'Église et pour les siècles à venir. La route est tracée qui permettra de ne plus glisser dans les abîmes. Cette lumière qui nous vient de Nicée, d'Éphèse et de Chalcédoine par Rome, va projeter sur la chrétienté ses ondes bienfaisantes et provoquer une fécondation et une germination intellectuelle et spirituelle immensément fécondes.

Ces heures de triomphe pour la vérité chrétienne furent quand même des heures et des siècles de douleur, pour les pasteurs et pour les ouailles. L'enfantement des formules de notre Credo a été une œuvre humano-divine qui a coûté des larmes et du sang. Aussi devons-nous rendre hommage à tous ces vaillants défenseurs de l'orthodoxie chrétienne, patriarches, évêques, théologiens et fidèles. L'Église ne l'a jamais oublié. Elle nous le rappelle dans sa sollicitude pour les Églises orientales et pour nos frères orientaux. Comme dit Pie XII: « Nous avons protégé leurs rites légitimes; Nous avons promu les études qui les concernent; Nous avons promulgué des lois bienfaisantes pour eux. Nous avons entouré d'une grande sollicitude la Sacrée Congrégation établie dans la Curie Romaine pour l'Église orientale; Nous avons honoré de la pourpre romaine le patriarche d'Arménie. »

Nous avons confié à l'un de nos professeurs, le R. P. Rosaire Bellemare, la tâche de nous rappeler les immenses bienfaits des lumières et de la foi des Pères du concile de Chalcédoine pour la vie de l'Église et la sanctification de l'humanité. Cette séance au milieu d'étudiants de théologie ravivera sans doute pour Votre Éminence les souvenirs de votre brillante carrière de professeur de théologie à la Propagande à Rome. Mais laissez-moi vous dire, Éminence, que ce sont nos étudiants et toute cette ardente jeunesse cléricale d'Ottawa « ex multiplici tribu et lingua et natione », qui garderont de cet anniversaire le plus délicieux des souvenirs, surtout lorsqu'ils auront eu la joie de vous entendre. Cette joie, ils la devront à l'extraordinaire condescendance de l'éminent patriarche de Cilicie des Arméniens qui vient jusqu'à Ottawa, à la bonté et à l'humanité de l'ancien professeur, mais aussi, Votre Éminence me permettra cette indiscrétion, à l'exquise délicatesse de notre vénéré Délégué apostolique.

I wish to extend to Your Eminence a most grateful welcome on behalf of the professors and students of this University. It is indeed for us all a very great honour to receive to-day a Prince of the Church and the patriarch of the Armenians. We will long remember this day at the Catholic and bilingual University of Ottawa. In favouring us with Your visit, Your Eminence encourages both professors and students in their great task of preparing for the Church and for our dear countries an elite of priests, missionaries and lay apostles who will go forth in our modern world to preach the divinity of Christ and the eternal and

infinite value of the Sacrifice of our King and Master for the redemption of mankind, which is the message and faith of Chalcedon.

En cette fête catholique, fête théologique et papale, nous déposons aux pieds de Votre Éminence l'hommage de notre vénération envers le souverain pontife, le successeur de Pierre et de Léon. C'est entre vos mains que nous faisons tous notre profession de foi en la divinité du Christ et en sa présence de Lumière, de charité et d'autorité dans le monde, dans l'Église.

Chronique universitaire

LE SUPÉRIEUR GÉNÉRAL DES OBLATS AU CANADA.

Ce fut une très grande joie pour tous les Oblats de la province du Canada-Est que de recevoir en septembre et en octobre le T. R. P. Léo Deschâtelets, supérieur général. On peut dire cependant que les Oblats de l'Université ont joui tout particulièrement de cette visite paternelle. Le trois octobre, le T. R. P. rendait visite aux communautés de l'Université et du Séminaire universitaire Saint-Paul et il ne manqua pas de prodiguer ses encouragements les plus chaleureux à ses fils qui se dévouent à l'enseignement universitaire et à la formation du clergé.

Le 8 octobre, le T. R. P. revenait de nouveau à l'Université, où à l'occasion du centenaire de l'érection canonique de la province oblate du Canada, il y eut réception et banquet en l'honneur de nos évêques oblats, des provinciaux de l'Amérique du Nord en visite au Canada en cette circonstance, et des anciens de la province, c'est-à-dire des pères et frères âgés de 70 ans et plus.

Comme à chacune de ses visites précédentes, le T. R. P. Deschâtelets a laissé le meilleur souvenir et des conseils précieux. Ces visites du père de la famille font du bien à tous et savent faire grandir l'enthousiasme pour les causes confiées à ses fils.

CONGRÈS MARIAL OBLAT.

A l'occasion du centenaire de la province du Canada, les Oblats organisèrent un congrès marial au Cap-de-la-Madeleine, du 11 au 14 octobre dernier, sous la présidence du T. R. P. Léo Deschâtelets, o.m.i., supérieur général. Plusieurs professeurs de l'Université prirent part au congrès, notamment les RR. PP. Philippe Cornellier, supérieur du Séminaire universitaire; André Guay, directeur du Centre catholique; Philippe Lemay, du Centre catholique; Maurice Gilbert et Eugène Marcotte, du Scolasticat Saint-Joseph. Les RR. PP. Marcel Bélanger, du Scolasticat Saint-Joseph, Gaston Carrière, Jacques Gervais et Paul Drouin, du Séminaire universitaire, lirent des rapports.

VISITEURS ROMAINS.

L'Université a été très particulièrement heureuse de recevoir au cours de l'été deux hauts personnages du Vatican. Ce fut d'abord la joie de voir l'un de ses anciens élèves, S. Exc. M^{gr} Maxime Tessier, coadjuteur de l'Archevêque d'Ottawa, élevé à la dignité épiscopale par Son Éminence le cardinal Adéodat Piazza, secrétaire de la Sacrée Congrégation de la Consistoriale. Après la consécration en la cathédrale-basilique d'Ottawa, un dîner fut offert par l'Université en l'honneur du nouvel évêque, auquel Son Éminence a bien voulu participer.

Environ un mois plus tard, à la fin du mois d'août, Monseigneur Jean-Baptiste Montini, substitut à la secrétairerie d'État de Sa Sainteté, visitait l'Université. Grâce à la grande amabilité de S. Exc. M^{gr} Ildebrando Antoniutti, délégué apostolique au Canada, monseigneur Montini visita l'Université, le Centre catholique et le Séminaire universitaire Saint-Paul.

Ces deux visites attacheront encore davantage, s'il en est besoin, l'Université au siège de Pierre.

Le 30 octobre, nous avons le plaisir et l'honneur de recevoir Son Éminence le cardinal Grégoire-Pierre XV, Agagianian, patriarche de Cilicie des Arméniens, à l'occasion de la cérémonie organisée en l'honneur du XV^e centenaire du concile de Chalcédoine, dont il est question ailleurs en cette chronique.

LA SOCIÉTÉ THOMISTE.

La Société thomiste de l'Université d'Ottawa, a tenu sa première réunion de l'année sous la présidence du R. P. Marie-Clément Lachance, o.p., du monastère des Dominicains. Le programme de cette année prévoit une série de dîner-causeries qui seront tenus dans diverses institutions de la ville. Le Scolasticat Saint-Joseph a bien voulu recevoir les membres de la Société à l'occasion de cette première conférence. Le R. P. Adrien Brunet, o.p., professeur à l'Institut médiéval de Montréal et au monastère des Dominicains à Ottawa, a traité de *Polygénisme et « Humani Generis »*.

FACULTÉS ECCLÉSIASTIQUES.

A la suite de la messe du Saint-Esprit, célébrée par Son Exc. M^{gr} Alexandre Vachon, chancelier, avait lieu la *lectio brevis*. Le

R. P. Jacques Croteau, o.m.i., du Scolasticat Saint-Joseph et professeur à la Faculté de Philosophie, a lu un travail sur *l'Initiation à l'existentialisme*.

Après avoir souhaité la bienvenue aux étudiants de nos facultés ecclésiastiques au nombre de plus de 275 cette année, le R. P. Marcel Bélanger, o.m.i., doyen de la Faculté de Théologie, fit le rapport de l'année académique écoulée. Il souligna ensuite la présence au milieu de nous de M^{re} Henri-Xavier Arquillière, doyen de la Faculté de Théologie de l'Institut catholique de Paris et professeur à l'École des Hautes Études (Sorbonne), qui revient cette année donner un cours d'histoire à la Faculté de Théologie.

Plusieurs nouveaux professeurs sont venus grossir les rangs de nos docteurs; ce sont les RR. PP. Alexandre Taché, o.m.i., qui revient de Rome, Henri Gratton, qui vient de terminer une année de spécialisation en psycho-physiologie à la Sorbonne, et MM. Gilles Chagnon, de l'Institut de psychologie, et Jean-Luc Pépin qui rentre au Canada après plusieurs années d'étude en France.

D'autre part c'est avec regret que nous avons vu partir plusieurs de nos vaillants professeurs: le R. P. André Seumois, o.m.i., de l'Institut de Missiologie, est nommé professeur à l'Institut scientifique missionnaire de la Propagande à Rome; le R. P. Jean Pétrin, o.m.i., a eu une obédience pour le noviciat de Richelieu, le R. P. Paul Drouin, passe de la Faculté de Théologie à la Faculté de Médecine. Le R. P. Roger Guindon se rend en Europe pour suivre des cours de spécialisation à Rome et à Fribourg.

Au début de novembre, M. le professeur Henri Gouhier, de la Sorbonne, a donné une conférence aux étudiants sur *Le cartésianisme et la crise de la théologie au début du XVII^e siècle*.

SOCIÉTÉ DES CONFÉRENCES.

Comme par les années passées, la Société des Conférences offrira un programme des plus varié et des plus instructif au cours de l'année académique de 1950-1951. Voici la liste des sujets: M^{re} H.-X. Arquillière, doyen de la Faculté de Théologie à l'Institut catholique de Paris, *Comment s'est opérée la séparation protestante au XVI^e siècle?* D^r Antanas Paplauskas-Ramunas, professeur aux Universités d'Ottawa et de Montréal, *La crise de l'éducation moderne*; M^{lle} Andrée

Desautels, pianiste, professeur au Conservatoire de la Province de Québec, *Causerie-concert*; D^r Jean Ho, docteur en droit, Québec, *Les traditions familiales chinoises et leur résistance au communisme*; M. Edmond Bernard, attaché culturel adjoint à l'ambassade de France, *Dialectes et patois de France — leur importance dans la vie publique*; M. J.-C. Bonenfant, bibliothécaire adjoint de la Législature de Québec, *Littérature canadienne-française et littérature canadienne-anglaise contemporaines*; D^r Emmet O'Grady, professeur de littérature anglaise à l'Université d'Ottawa, *Graham Greene, écrivain eschatologique*; M. Witold Rodys, professeur de droit international à l'Université d'Ottawa, *Homme de loi et monde moderne*; M. Alphonse Ouimet, ingénieur en chef et coordonnateur de la télévision à la Société Radio-Canada, *La télévision*; R. P. Rosaire Bellemare, o.m.i., professeur aux facultés de Philosophie et de Théologie, Université d'Ottawa, *Liberté sans emploi*.

INSCRIPTIONS.

Le secrétariat général vient de publier la liste complète et finale des statistiques sur le nombre d'inscriptions à l'Université pour l'année académique 1951-1952. Un total de 4.461 étudiants et étudiantes suivent actuellement des cours à l'une ou à l'autre des facultés, écoles ou institutions affiliées. Théologie et Missiologie, 190; Droit canonique, 6; Philosophie, 179; Médecine, 283; Facultés des Arts, 2.425 dont 281 à l'École des Gradués, 482 aux cours réguliers, 502 aux cours du soir, 372 aux cours d'été¹, 788 aux cours par correspondance; École des Sciences appliquées, 65; École de Bibliothécaires, 31; École d'Infirmières, 123; École Normale, 154; École de Musique, 108. Il y a en outre 582 étudiants au cours d'Immatriculation junior, 9 au cours d'Immatriculation senior et 290 dans les neuf institutions affiliées. La plupart des étudiants sont canadiens, mais on compte 186 américains et 28 étudiants venant d'autres pays étrangers.

L'ENCYCLIQUE « SEMPITERNUS REX ».

Le 30 octobre, en la fête de saint André, apôtre, l'Université organisait une séance académique pour souligner la publication de

¹ A ces 372 étudiants inscrits aux cours des sous-gradués, il faut ajouter 91 élèves inscrits aux cours supérieurs, ce qui donne un total de 463 étudiants inscrits aux cours d'été.

l'encyclique *Sempiternus Rex* et le XV^e centenaire du concile de Chalcédoine. A cette occasion, nous eûmes le bonheur de recevoir, grâce à la délicatesse de S. Exc. M^{gr} le Délégué apostolique, le patriarche de Cilicie des Arméniens, Son Éminence le cardinal Grégoire-Pierre XV Agagianian.

Le matin, Son Éminence célébra le saint sacrifice dans le rite arménien dans la chapelle du Séminaire universitaire Saint-Paul. A l'issue du déjeuner, il tint à faire une courte allocution aux séminaristes, en développant le thème de saint Paul, *Filioli mei quos iterum parturio donec formetur Christus in vobis*.

Durant l'après-midi, à la Salle Académique, une séance universitaire réunit les étudiants de nos facultés ecclésiastiques et un grand nombre d'étudiants des maisons de formation cléricale de la ville. Le R. P. Rosaire Bellemare, o.m.i., professeur aux facultés de Philosophie et de Théologie lut une conférence sur les enseignements de l'encyclique².

Le T. R. P. Recteur, tint à prendre la parole pour saluer Son Éminence le cardinal Agagianian: « Vous nous apportez, éminence, l'écho des célébrations toutes récentes de la Ville éternelle auxquelles vous avez participé et que vous avez présidées tout en contribuant l'apport de vos connaissances théologiques et historiques. Vous avez rappelé aux étudiants romains, avec l'autorité et le prestige de votre science, tout un passé de triomphe et de gloire de notre sainte foi catholique, apostolique et romaine. C'est dans un même esprit que nous nous réunissons aujourd'hui sous votre bienveillant patronage. »

La cérémonie était rehaussée par la présence de notre digne et sympathique délégué apostolique, Son Exc. M^{gr} Ildebrando Antoniutti, de leurs excellences révérendissimes, nosseigneurs, Maxime Tessier, auxiliaire d'Ottawa; Louis Batanian, vicaire patriarcal de Son Éminence; Louis Rhéaume, o.m.i., évêque de Timmins; Henri Belleau, o.m.i., vicaire apostolique de la Baie-James; Georges-Léon Landry, évêque de Hearst.

² Cette étude paraîtra dans un numéro postérieur de la *Revue*.

Son Éminence le cardinal Agagianian donna la bénédiction apostolique à la fin de la cérémonie, et adressa encore quelques paroles à l'auditoire.

La chorale du Scolasticat Saint-Joseph, sous la direction du R. P. Jean Girouard, o.m.i., chanta l'*Oremus pro Pontifice* et le *Tu es Petrus* au début de la séance et le *Credo* de Praglia, chanté alternativement par la chorale et l'assistance, clôtura la cérémonie. Quelques jours après la cérémonie, le T. R. P. Recteur reçut le télégramme suivant du Saint-Père :

Sa Sainteté est très sensible aux hommages de l'Université d'Ottawa célébrant la commémoration du Concile de Chalcédoine. Elle remercie l'institution de sa filiale adhésion et envoie de tout cœur au recteur, aux professeurs, aux élèves, et à tous ceux présents la bénédiction implorée.

MONTINI, substitut

LE PRÉSIDENT DU CONSEIL DES MINISTRES D'ITALIE À L'UNIVERSITÉ.

Le 17 septembre dernier, l'Université avait l'honneur de conférer le grade de docteur en droit « honoris causa » à Son Excellence M. Alcide de Gasperi, premier ministre d'Italie, de passage à Ottawa.

La cérémonie se déroula dans la Salle académique de l'École Normale en présence d'une élite particulièrement choisie, composée des représentants du corps diplomatique et d'un grand nombre de professeurs de l'Université. Son Exc. M^{gr} Maxime Tessier, auxiliaire d'Ottawa, représentait S. Exc. M^{gr} Alexandre Vachon, archevêque d'Ottawa et chancelier de l'Université.

A cette occasion, le T. R. P. J.-C. Laframboise, o.m.i., Recteur, offrit ses hommages au nouveau récipiendaire. Voici quelques extraits de ce discours :

Votre visite au Canada, à l'occasion de la conférence de l'Organisation du Pacte de l'Atlantique Nord, donne de la joie non seulement à vos compatriotes d'origine italienne établis au Canada, mais à tous les Canadiens sans distinction. Je crois cependant que parmi ces derniers, nul mieux que les catholiques et plus particulièrement ceux de langue française apprécient l'importance et la portée de cette prise de contact du premier ministre d'Italie avec les personnes et les choses de notre jeune et prospère nation.

.....

Aussi nous nous réjouissons de voir comment nombre de vos compatriotes veulent que le Canada soit pour l'émigrant italien qui cherche plus d'espace, plus de bonheur, une terre d'élection. Nous savons qu'il apportera avec lui un héritage de traditions vraiment chrétiennes, l'amour

de la famille et de l'enfant, le respect sacré du lien du mariage, des mœurs frugales et honnêtes, le culte du beau.

Or combien notre pays a besoin à ce moment critique de son développement de l'apport de telles traditions et de telles vertus ! Car les forces matérielles qui causent tant de ravages à travers le monde sont à l'œuvre aussi chez nous.

Dans sa réponse, d'une haute tenue spirituelle, M. de Gasperi insista sur la nécessité du respect de la morale chrétienne.

Si on ne croit pas, et si on ne tâche pas d'appliquer les principes de notre foi, il est inutile de combattre . . . toute préparation matérielle est insuffisante si la préparation spirituelle fait défaut.

.....
La conférence qui se poursuit actuellement à Ottawa a trait à la force militaire. Mais il ne s'agit là que d'une seule et unique phase de la force: les autres phases sont morales. Il est absolument essentiel de consacrer, dans l'étude de nos problèmes, notre énergie morale.

RÉCENTS DÉVELOPPEMENTS.

Le Sénat a été appelé récemment à voter l'organisation de plusieurs nouveaux cours. L'Université décernera à l'avenir, par l'intermédiaire de la Faculté des Arts, un diplôme de bachelier ès arts et un diplôme de bachelier ès sciences commerciales avec mention en coopération. C'est la première université au Canada à offrir un tel baccalauréat.

La Faculté des Arts a également organisé un Institut de Géographie conduisant au grade de bachelier en géographie. L'approbation du Sénat prévoit aussi les grades de maître et de docteur dans la même science.

La Faculté de Philosophie préparera dorénavant ses étudiants au baccalauréat ès arts avec spécialisation en philosophie. Ce baccalauréat, qui sera décerné par la Faculté des Arts, pourra s'obtenir après la troisième année de cours donnés à la Faculté de Philosophie.

Une nouvelle section vient d'être ajoutée à l'École des Gradués pour l'enseignement des sciences mathématiques. On pourra dorénavant obtenir à l'Université d'Ottawa, les grades de maître ès arts ou de maître ès sciences en mathématiques.

COURS SUPÉRIEURS DE CULTURE RELIGIEUSE.

A la demande d'un bon nombre de laïques de la ville, un nouvel organisme, auquel les autorités de la Faculté de Théologie songeaient depuis quelques années vient d'être mis en marche. Il s'agit d'un

cours de théologie pour les laïques. Les cours porteront sur l'ensemble de la théologie catholique en se rapprochant le plus possible des cours donnés à la Faculté, mais en tenant aussi particulièrement compte des problèmes et des thèses plus utiles à nos laïques.

Le programme des cours n'est pas encore entièrement déterminé pour toute la durée (quatre ans) des cours, mais déjà une quarantaine d'intellectuels sont inscrits et suivent régulièrement les leçons. Le R. P. Marcel Bélanger, o.m.i., doyen de la Faculté de Théologie donne la première série de leçons.

Les professeurs de la Faculté de Théologie seront chargés de l'enseignement.

COURS D'ÉTÉ.

L'annuaire des cours d'été, qui est présentement en préparation, annoncera plusieurs cours nouveaux. On ajoutera notamment dans la section des sous-gradués des cours de bibliothéconomie, d'économie sociale, de physique et de religion. Dans la section des cours supérieurs, on offrira de nouveaux cours en littérature française et en littérature anglaise. On ajoutera en outre deux nouvelles sections: Missiologie, Droit canonique et théologie.

Le R. P. Gaston Carrière, o.m.i., a été nommé directeur des cours d'été pour remplacer le R. P. Paul Dufour, o.m.i., présentement chapelain dans l'armée canadienne.

FACULTÉ DE MÉDECINE.

L'Association médicale américaine vient de reconnaître la Faculté de Médecine et de la classer dans la catégorie « A ». C'est un témoignage rendu à la valeur de l'enseignement qui se donne dans cette faculté et un précieux encouragement pour tous ceux qui se sont dévoués sans compter à la fondation et à l'organisation de cette faculté qui ne compte que six ans d'existence.

Gaston CARRIÈRE, o.m.i.

Bibliographie

Comptes rendus bibliographiques

ERNEST HELLO. — *Figures de Saints*. Illustrations de GEORGETTE BONER, Préface de M^{sr} BRUNO-B. HEIM, secrétaire de la Nonciature de Paris. Tours, Mame, 1951.

Les illustrations de Georgette Boner sont admirablement accordées à la sensibilité d'un des plus grands écrivains de la France catholique. Dans sa préface aux *Figures de Saints*, M^{sr} Bruno-B. Heim écrit: « Ces tableaux respirent toujours un sens méditatif et un symbolisme profond. On admire la technique originale et très personnelle, l'allure moderne libérée du détail, sans toutefois tomber en de déformantes aberrations. » Un beau et grand livre.

M. B.

* * *

[PAUL COUTURIER]. — *Dialogue sur la Vierge* . . . [Lyon], Emmanuel Vitte, [1950]. 19 cm., 154 p.

La route moderne ne tolère plus les carrefours à angles droits; il lui faut d'amples ronds-points où les voyageurs qui accourent de tous les points de l'horizon puissent se croiser en se contournant sans danger de collision. Le premier volume de cette collection réalise bien son titre: protestants et catholiques se rencontrent pour dialoguer aussi fraternellement que possible sur la Vierge.

Il est bien vrai que Marie doit représenter un point de convergence pour des cœurs sincèrement amis de Jésus. Aussi bien lit-on sous la plume de ces frères protestants (seulement quelques voix éparses dans la masse protestante, sommes-nous avertis) des louanges aimantes et des admirations de bon aloi pour la singulière grandeur de la mère de Jésus. Ils perçoivent en elle un sommet et un modèle de spiritualité chrétienne.

Ce qui me frappe en eux, c'est une sorte de conspiration comme instinctive à mettre la grandeur de Marie dans son humilité et sa discrétion, dans son vouloir de n'être que servante. De cette vue, très exacte en ce qu'elle affirme, ils tirent fermement, quoique sans acrimonie, une conclusion à l'adresse des catholiques: ceux-ci s'écartent des volontés de Marie en l'exaltant outre mesure, en faisant d'elle la reine au lieu de la servante, la distributrice (de la grâce) plutôt que la réceptrice exemplaire de la grâce (p. 102-103 et ailleurs). Les deux sont-ils incompatibles? Au lieu de nous disputer, ne pourrions-nous pas nous entendre en unissant les deux: et servante réceptrice et reine magnifique? La base d'entente n'est-elle pas la parole même du Magnificat: « Le Tout-Puissant a exalté les humbles » ?

A quelle grandeur a-t-il exalté celle qui reste toujours l'humble Vierge? Est-ce à une simple grandeur de sainteté morale? Celle-ci existe sans doute et c'est elle que les protestants admirent à juste titre. Mais ne pourraient-ils pas regarder au delà de cette première cime vers une autre grandeur que nous appellerions grandeur d'être: maternité divine, coopération à la rédemption, maternité spiri-

tuelle, royauté, et assumption signe éclatant de toute cette grandeur ? Encore ici il n'est pas nécessaire d'opposer les deux, il suffit de voir en la sainteté de Marie le reflet de sa dignité d'être.

Il y a déjà vingt ans, Pie XI se réjouissait dans l'encyclique « Lux veritatis » du retour de quelques protestants vers le culte et l'amour de Marie; il souhaitait que la sincérité de ce premier geste les amène à embrasser l'Église du Dieu Fils de Marie. Souhaitons que le mouvement s'amplifie. Qu'en est-il de nos frères protestants du Canada ?

Jacques GERVAIS, o.m.i.

* * *

La Philosophie du Communisme. Montréal, Université de Montréal, 1951. 20 cm., 467 p.

La Section des Relations industrielles, à l'Université de Montréal, sous la direction du R. P. Émile Bouvier, s.j., vient de publier une traduction française du *Rapport de la Semaine d'Études sur le Communisme*, tenue, à Rome, par l'Académie pontificale Saint-Thomas, en avril 1949.

On y trouve plus de vingt conférences et communications données par d'illustres membres du clergé et du laïcat, sous la présidence de Son Éminence le cardinal Pizzardo. A l'exception des RR. PP. Garrigou-Lagrange et Morlion et de deux Allemands, tous les conférenciers étaient Italiens, dont quelques députés et plusieurs professeurs d'université.

Comme le titre du volume l'indique, il s'agit surtout de l'idéologie marxiste, de son caractère irrégulier, inhumain et anti-social, et de ses multiples ramifications. Il y a aussi des études bien documentées sur des aspects particuliers du régime soviétique, tels que la condition de la femme, le syndicalisme, le travail, le droit pénal, la science dans la culture soviétique, etc.

Nous ne saurions même commencer à révéler toute la richesse de ce précieux ouvrage, et il nous faut affirmer que nous ne connaissons rien qui puisse mieux nous renseigner sur la théorie et la pratique du Communisme. Sans aucune exagération, voilà un livre indispensable !

C'est une bonté de la Providence, qu'un « bienfaiteur de grande vision » en ait rendu possible la diffusion au Canada français.

Henri SAINT-DENIS, o.m.i.

* * *

FREDSON BOWERS. — *Principles of Bibliographical Description.* Princeton, New Jersey, Princeton University Press, Toronto, Book Society of Canada, 1949. xvii-505 p. \$12.50.

In an age when bibliography and bibliographical services have become so vitally important, Professor Bowers' authoritative book on the principles involved in bibliographical description is certainly timely. Scientific methods have speeded up the printing and publishing business to such an extent that bibliographers and bibliographic services find it difficult, not to say impossible, to keep abreast of the times. In the resulting rush it is naturally difficult to give thoughtful painstaking treatment where it is most required. The list of titles waiting for proper descriptive bibliographic treatment grows daily and swells the backlog from the rich and teeming past that begs for the scholarly attention of those who can best record their true qualities and characteristics.

In dealing with the tremendous task of properly approaching this backlog of intellectual endeavour, Professor Bowers has given us a well balanced, effective and highly efficient tool. Here in one volume is an attempt to reduce a variety of bibliographical techniques to one uniform system suitable to all types and varieties. Written by an expert in this field, it has a scholarly quality and imbues the reader or student with confidence. It is rich, in that its pages contain the very essence of a wide and varied experience.

The physical qualities of this book are quite satisfactory. The paper is of good quality and can withstand much handling. The print is clear and readable. The chapters are well arranged and divided into sections for quick reference.

In brief it is only fair to state that this work is a welcome addition to a highly specialized and limited field. All who struggle onward toward proper, adequate and complete bibliographical description owe a great debt of gratitude to Professor Bowers for providing such a reassuring guiding light in an otherwise groping darkness.

Auguste-M. MORISSET, o.m.i.

* * *

J. VAN OOTEGHEM, s.j. — *Bibliotheca Græca et Latina, à l'usage des professeurs des Humanités gréco-latines*. 2^e édition, revue et augmentée. Namur, Les Études classiques, [1946 ?]. 386 p., 150 fr.

Avec la deuxième édition, revue et augmentée, de *Bibliotheca Græca et Latina*, la bibliographie relative aux humanités grecques et latines se voit enrichie d'un répertoire des plus imposants.

Cette liste méthodique et annotée, est due à l'érudition, à la patience et à la technique d'un savant à la fois humaniste et professeur qui sait enseigner autant par les écrits que par la parole. Destinée aux élèves et à leurs maîtres, cette compilation constitue, même pour les chercheurs, un instrument de travail dont l'utilisation permet de se reporter à une copieuse documentation dépouillée jusqu'à 1946. La consultation de ce guide eût été singulièrement facilitée et dès lors, semble-t-il, plus pratique et plus rapide, si avait été adopté, pour le sous-classement des notices, l'ordre alphabétique, chronologique ou méthodique. C'est sans doute par inadvertance que la date d'impression de « *Bibliotheca* » n'apparaît pas.

Cet ouvrage compilé avec soin fournit les renseignements suivants: 1^{re} partie, *Indications préliminaires*; 2^e partie, *Bibliotheca græca*, 24 auteurs et trois sujets; 3^e partie, *Bibliotheca latina*, 18 auteurs. L'*Avant-propos*, ainsi que l'*Index alphabétique* — d'une page chacun, — orientent sûrement le lecteur vers une abondante source d'information et de documentation sur chacun des sujets et des auteurs en cause. C'est pourquoi, on ne saurait trop féliciter et remercier le compilateur d'offrir sur les classiques grecs et latins un inventaire rétrospectif et courant d'une si haute valeur bibliographique.

Auguste-M. MORISSET, o.m.i.

* * *

Avec l'autorisation de l'Ordinaire et des Supérieurs.

Le rayonnement social du cardinal Villeneuve

Le temps n'est pas encore venu d'apprécier avec justesse le rôle social du cardinal Jean-Marie-Rodrigue Villeneuve, o.m.i.; les événements auxquels il a participé n'ont pas encore pris, dans le sage recul de l'histoire, leur sens total. Des personnages qui ont agréé ou subi son influence restent encore pour introduire, peut-être, des vues humaines en des jugements où l'avenir discernera mieux les pures vues de Dieu.

Une chose cependant saute aux yeux: le cardinal Villeneuve a été un chef puissant en des heures décisives, « tragiques » même, a-t-on dit, de notre histoire nationale.

Depuis le jour de son ordination sacerdotale, le 27 mai 1907, jusqu'à celui de son décès, le 17 janvier 1947, il a vu se succéder des conflits incessants: conflits mondiaux auxquels le Canada prend part, d'abord sous le signe de l'Empire, puis comme pays autonome; conflits politiques intérieurs de la marine de guerre et de la conscription; conflits scolaires du Keewatin et de l'Ontario; conflits sociaux issus d'un isolement égoïste et d'une crise économique qui favorisent les théories perverses ou aventureuses . . .

Au milieu de ces assauts, et de tant d'autres de moindre retentissement, notre société évoluait à grands pas.

La famille, jusque là patriarcale et imperméable aux influences extérieures, subit désormais des attaques sans nombre. Hors du Québec, on en veut à sa langue et à ses caractères traditionnels; surtout, son atmosphère chrétienne est mise en danger par des films, des magazines et des nouvelles qui l'inondent d'un néo-paganisme dissolvant.

L'économie nationale, aux prises avec un surcroît de population qui ne s'écoule plus désormais en Nouvelle-Angleterre, s'urbanise et s'industrialise. Nos fils de la terre, éduqués dans la liberté indivi-

duelle, se sentent perdus dans les cités et ont peine à résoudre leurs problèmes nouveaux.

La minorité canadienne-française, naguère pauvre et guidée par trop peu de penseurs et de chefs, devient de plus en plus influente, grâce à l'accroissement de ses biens, au progrès de ses écoles, au développement de son haut savoir. Le Canada, de son côté, passe de l'infantilisme colonial à l'âge adulte de l'indépendance et de la participation respectée aux concerts internationaux.

C'est au milieu de cette société, évoluant sous le choc des idées et des événements, que le cardinal Villeneuve a passé les quarante années de sa vie active. En cet essai, d'une criante insuffisance, nous ébauchons les traits généraux de son rayonnement sur le plan familial, économique-professionnel et national.

Pour décrire plus commodément sa carrière, nous la divisons en trois périodes: celles d'Ottawa, de Gravelbourg et de Québec.

I. — LE PÈRE VILLENEUVE D'OTTAWA (1907-1930).

Jean-Marie-Rodrigue Villeneuve, fils du petit cordonnier de la rue Fullum, dans le faubourg Québec, l'un des plus humbles quartiers de Montréal, commence jeune à s'initier au problème social; il le voit déjà étalé autour de lui lorsque, enfant, il s'en va à l'école Plessis ou regarde peiner son père et sa mère . . .

Cette formation première se complète chez les Oblats, où, après son ordination sacerdotale, le père Rodrigue Villeneuve enseigne, durant plus de vingt années, la philosophie, la théologie morale, l'histoire, le droit canonique.

A l'étude abstraite, il joint la fréquentation des hommes politiques de la capitale canadienne, des chefs scolaires franco-ontariens, des grands patriotes Oblats que furent les Langevin, les David et les Charlebois; il est en contact avec des hommes d'œuvres, des penseurs et des écrivains divers à l'occasion de congrès multiples. Il connaît tous les problèmes concrets de la vie sociale, car aucune expérience n'échappe à son esprit perspicace. Ainsi, au cours de sa visite à Rome,

en 1926-1927, il écrit: « . . . mon voyage m'est d'un inappréciable profit. Nous voyageons avec observation¹. »

Homme de science, homme d'expérience, voilà donc le père Villeneuve, d'abord simple professeur puis, à partir de 1920, supérieur du Scolasticat Saint-Joseph, d'où il rayonne bientôt, par son action, sa plume et sa parole: « Ce qu'il en a écrit des articles, ce qu'il en a fait des conférences² ! »

A. PAR LA PAROLE.

Son apostolat oratoire débute au scolasticat même, auprès de l'Association Saint-Jean-Baptiste, qui a pour but l'étude des problèmes actuels. Le père Donat Poulet, o.m.i., nous y décrit son influence:

Que de fois, quand la question en jeu devenait trop compliquée, le président de l'Association se levait-il pour demander au père Rodrigue Villeneuve d'intervenir et de trancher le débat . . . Le petit Père se levait, souriant, parfaitement à l'aise, comme un homme qui est sûr d'avoir trouvé la solution. Et, en effet, elle nous venait cette solution, et avec quelle clarté, avec quelle facilité ! Et pas une solution d'aventure, mais une solution solide, basée sur les principes immortels de la sagesse philosophique et théologique³.

Le jeune professeur ne se contente point des quatre murs du scolasticat. Comme son entourage, il suit « de l'œil et du cœur » les premiers débuts de l'A.C.J.C., dont il écrira un jour:

Dès qu'elle parut, je l'aimai. C'était de la jeunesse, de la jeunesse fière, croyante, pleine d'idéal et prête à conquérir d'assaut les hauteurs. Je fus grisé comme elle, et j'eus foi en son avenir⁴.

Les jeunes acéjistés du cercle Duhamel d'Ottawa attirent donc bientôt les sympathies de notre apôtre social qui répond souvent — et avec quel succès ! — à leurs invitations. Un ancien membre en a dit: « Il suffisait d'annoncer une conférence à Ottawa par le père Rodrigue Villeneuve pour faire salle comble⁵. »

Il ne tarde pas à se lancer dans un plus vaste champ. Dès 1912, il stimule les efforts des Franco-Ontariens: « Les écoles bilingues, pour

¹ J.-M.-R. VILLENEUVE, o.m.i., *Lettre au père Donat Poulet, o.m.i.*, Rome, 18 janvier 1927. Original conservé aux archives du Scolasticat Saint-Joseph, où nous avons puisé bon nombre de documents et que nous citerons: ASSJ.

² Donat POULET, o.m.i., *Ce que nos yeux ont vu . . .*, dans *L'Apostolat*, mars 1947, p. 10.

³ *Id.*, *ibid.*

⁴ M^{sr} J.-M.-R. VILLENEUVE, o.m.i., *Lettre au père J. Paré, s.j.*, Gravelbourg, 12 janvier 1931, dans *Le Semeur*, 27 (1930-1931), p. 168.

⁵ Esdras TERRIEN, Allocution au poste CKCH, le 18 janvier 1947, ASSJ.

nous, c'est la question vitale, leur expose-t-il. La réflexion et les faits le prouvent assez ⁶. »

Subséquemment, il donne à Montréal, en deux sessions des Semaines sociales du Canada, des cours sur « Les grèves ⁷ » et sur « La famille, cellule sociale ⁸ »; à Québec, il traite de « L'autorité civile et l'autorité religieuse ⁹ »; à Ottawa, il prononce une conférence solennelle sur « La Société des Nations et la doctrine de saint Thomas d'Aquin ¹⁰ ».

B. PAR LA PLUME.

Le père Villeneuve n'est pas seulement un conférencier recherché, il est aussi un écrivain. Il collabore à la *Revue dominicaine*, au *Canada français*, à *La Vie nouvelle*, au *Semeur*, à *l'Action canadienne-française*; il écrit dans *Le Devoir* et *Le Droit*, etc.

En des articles doctrinaux, il traite de l'autorité de l'Église en matière sociale ¹¹; de l'influence insuffisante du christianisme de notre élite laïque ¹²; des principes catholiques concernant l'usage de la langue des fidèles dans le ministère sacerdotal ¹³.

Relativement à la vie familiale, il entreprend, sur le suffrage féminin, une polémique qu'il termine comme suit: « Tous nous travaillerons quand même à garder les femmes parfaites épouses, mères fécondes, reines du foyer. Dieu en sera béni ¹⁴ »; il met en garde contre le scoutisme qui commence à s'introduire sous le signe du protestantisme ¹⁵; il signe une brève préface d'encouragement à un petit livre traitant de la presse catholique ¹⁶; il compose des notes pour le choix d'un état de vie qui seront plus tard utilisées par le Centre catholique de l'Université d'Ottawa.

⁶ J.-M.-R. VILLENEUVE, o.m.i., *Le recrutement des vocations à l'enseignement bilingue dans l'Ontario*, Ottawa, L'Association canadienne-française d'éducation d'Ontario, 1912, p. 3.

⁷ Id., *Les grèves*, dans *Semaines sociales du Canada*, 1 (1920), p. 95-104.

⁸ Id., *La famille, cellule sociale*, *ibid.*, 4 (1923), p. 40-61.

⁹ Id., *L'autorité civile et l'autorité religieuse*, *ibid.*, 8 (1927), p. 295-330.

¹⁰ Id., *La Société des Nations et la doctrine de Saint Thomas d'Aquin*, Ottawa, 1929, 16 pages.

¹¹ Id., *Cas de conscience*, dans *Revue dominicaine*, 22 (1916), p. 104-110.

¹² Id., *L'influence sociale de notre catholicisme*, dans *La Vie nouvelle*, 2 (1919), p. 207-212.

¹³ Id., *Un clergé national*, dans *Revue dominicaine*, 23 (1917), p. 37-42; 76-85.

¹⁴ Id., *Autour du suffrage des femmes*, dans *Le Droit*, 14 janvier 1922.

¹⁵ Id., *A propos des « Boy Scouts »*, dans *Le Semeur*, 16 (1919-1920), p. 42-46.

¹⁶ Id., *Préface*, dans O. BÉLANGER, *Le Remède pontifical*, Hull, 2^e éd., 1928, p. 304.

Dans le domaine national, le père Villeneuve est plus actif encore. Il distingue, à la lumière de la doctrine pontificale, le vrai et le faux patriotisme¹⁷; il donne la solution théologique du cas de conscience de Jules de Langagnac, le héros de *L'Appel de la Race*, obligé d'opter entre sa famille et sa nation¹⁸; il apprécie les *Rapailages* de l'abbé Lionel Groulx¹⁹.

Il s'occupe aussi du problème des minorités nationales. Il pèse les influences qu'une Laurentie indépendante aurait sur les groupes canadiens-français des autres provinces et ne paraît point hostile à cette éventualité²⁰; il expose le miracle acadien et les leçons du passé²¹; il publie deux éloges de M^{sr} Adélard Langevin, o.m.i., « Le grand blessé de l'Ouest²² ».

Il commente, de plus, quelques événements patriotiques notables: les congrès de l'A.C.J.C. tenus à Ottawa²³ et à Sherbrooke²⁴, ainsi que le premier Congrès de la Langue française au Canada²⁵.

Il se lance même à la considération des grands problèmes internationaux en vulgarisant une étude, parue en France, sur la Société des Nations²⁶.

C. PAR L'ACTION.

Conférencier et écrivain, le père Villeneuve est aussi un homme d'action.

Au scolasticat des Oblats, il n'est point étranger à la fondation, en 1910, de l'Association Saint-Jean-Baptiste²⁷. Son influence sur les jeunes est très considérable et constante. « Avec lui, dira plus tard

¹⁷ Id., *Le vrai et le faux patriotisme*, dans *La Vie nouvelle*, 12 (1929), p. 310-316.

¹⁸ Id., « *L'Appel de la Race* » et la théologie du père Fabien, dans *L'Action française*, 9 (1923), p. 82-104.

¹⁹ Id., « *Les rapailages* », dans *La Nouvelle-France*, 16 (1916), p. 489-499.

²⁰ Id., *Notre avenir politique et nos frères de la dispersion*, dans *L'Action française*, 8 (1922), p. 4-28.

²¹ Id., *Le miracle acadien et les leçons que le passé comporte*, dans *Le Devoir*, 28 juin 1915.

²² Id., M^{sr} L.-P. Adélard Langevin, apôtre de la langue française, dans *Almanach de la Langue française*, 1916, p. 35-41; M^{sr} Langevin, le grand archevêque oblat, dans *La Bannière*, 1916, p. 86-96.

²³ Id., *Le Congrès de l'Association catholique de la Jeunesse canadienne-française*, à Ottawa, dans la *Revue canadienne*, nouvelle série, 6 (1910), p. 156-171.

²⁴ Id., *Le 4^e congrès général de l'A.C.J.C.*, dans *La Nouvelle-France*, 11 (1912), p. 462-470.

²⁵ Id., *Premier congrès de la langue française*, dans *La Bannière*, 1913, p. 5-19.

²⁶ Id., *La Société des Nations*, dans *Revue dominicaine*, 25 (1919), p. 146-151.

²⁷ Voir Id., *L'Un des vôtres*, Ottawa, Scolasticat Saint-Joseph, 1927, p. 151.

le T. R. P. Léo Deschâtelets, o.m.i., nous avons lu tout Albert De Mun »; son volume, *L'Un des vôtres*, contient plusieurs pages sur la formation sociale de Paul-Émile Lavallée, o.m.i., où sont décrites, à travers le disciple, les directives du maître²⁸.

L'activité du père Villeneuve s'étend bientôt au loin. En 1911, il assiste, à Montréal, à une retraite fermée des directeurs de l'A.C.J.C. En 1915, il préside, dans la métropole encore, la séance d'ouverture du premier congrès général de la Société Saint-Jean-Baptiste. En 1920, il est l'un des premiers membres de la commission générale des Semaines sociales du Canada. En 1928, il est nommé, par l'archevêque-administrateur de Montréal, membre du Bureau directeur des Syndicats catholiques.

A Ottawa, il fut toujours l'un des principaux conseillers de l'Association d'Éducation. C'est un secret public qu'il n'y partageait point, en ses dernières années, toutes les opinions de quelques-uns. Il souffrit immensément de l'opposition qui s'ensuivit. Mais il connaissait si pertinemment la pensée de l'Église et le milieu ontarien qu'il ne lui était pas possible de biaiser. L'on a écrit à ce sujet le jugement discret et sage que voici :

Faire briller aux yeux de tous le bonheur d'une paix puisée dans la justice et le respect des droits communs, voilà ce qu'il a toujours appelé : la clef des solutions à apporter aux grandes difficultés de races. Méthode lente parfois mais toujours sûre²⁹.

Ajoutons que c'est la méthode préconisée par le père Villeneuve qui a finalement prévalu et que c'est elle qui a abouti au succès, en Ontario, et ailleurs où l'on a su l'imiter.

II. — M^{sr} VILLENEUVE DE GRAVELBOURG (1930-1932).

Le 16 juin 1930, le supérieur du Scolasticat Saint-Joseph était nommé premier évêque de Gravelbourg, en Saskatchewan.

Son activité sociale n'y fut point circonscrite aux limites de son diocèse. Nous possédons de lui, à cette époque, une lettre laudative

²⁸ Id., *ibid.*, p. 149 et suiv.

²⁹ R. TRUDEL, o.m.i., M^{sr} J.-M.-R. Villeneuve, o.m.i., dans *La Bannière*, 1931, p. 46.

à l'occasion du vingt-cinquième anniversaire de l'A.C.J.C.³⁰, ainsi qu'un grand article sur la philosophie du bolchevisme, paru dans la *Revue de l'Université d'Ottawa*³¹.

Ses nouvelles ouailles furent cependant l'objet premier de sa sollicitude. Il veilla à la fois sur leur vie matérielle, morale et nationale.

A. VIE MATÉRIELLE.

M^{gr} Villeneuve arrive à Gravelbourg au milieu d'une crise économique écrasante. Les fermiers, qui ont joui naguère d'une prospérité merveilleuse, sont maintenant appauvris et subissent l'assaut de propagandes pernicieuses. C'est à ce problème que le nouvel évêque s'attaque d'abord, inspirant son peuple dans la vérité, la collaboration et la prière.

Il prêche avant tout la doctrine chrétienne relative à l'usage des biens temporels. Son mandement d'intronisation est un monument d'apostolat social; il y envisage, à la lumière des principes traditionnels de la raison et de la foi, les problèmes urgents de l'éducation chrétienne, de la vie économique et de la survie nationale³².

Un an plus tard, il consacre toute une lettre pastorale aux difficultés temporelles où se débattent les gens, leur inculquant l'esprit chrétien qui seul pourra les soutenir dans leur grande épreuve³³.

Sa lettre d'adieu revient encore magistralement sur ce sujet avec de sages conseils, basés sur sa connaissance plus approfondie des conditions économiques et psychologiques, et distribués sous deux idées maîtresses: épargner et tenir³⁴.

M^{gr} Villeneuve ne se contente point de paroles; il passe vite à l'action. Moins d'un mois après son arrivée, il fonde, sous le patronage de saint Vincent de Paul et de sainte Élisabeth de Hongrie, un comité de « Secours diocésain » pour aider les foyers catholiques que les municipalités ne parviendraient pas à approvisionner suffisamment

³⁰ M^{gr} J.-M.-R. VILLENEUVE, o.m.i., *Lettre au père J. Paré, s.j.*, Gravelbourg, 12 janvier 1931, dans *Le Semeur*, 27 (1930-1931), p. 168-169.

³¹ *Id.*, *La philosophie du bolchevisme*, dans *Revue de l'Université d'Ottawa*, 1 (1931), p. 281-301; 433-443.

³² *Id.*, *Lettre pastorale et mandement de prise de possession*, 17 septembre 1930, dans *Lettres pastorales et circulaires au clergé de Son Excellence M^{gr} J.-M.-Rodrigue Villeneuve, o.m.i., premier évêque de Gravelbourg*, t. 1, p. 5-27.

³³ *Id.*, *Lettre pastorale*, 19 novembre 1931, *ibid.*, p. 159.

³⁴ *Id.*, *Lettre pastorale*, 11 février 1932, *ibid.*, p. 211.

au cours de l'hiver. L'on put ainsi secourir près de trois cents familles en leur distribuant des vêtements et des vivres reçus de sources diverses, de la Croix-Rouge de la Saskatchewan, par exemple, et surtout du diocèse de Saint-Hyacinthe qui expédia, à la suite d'une requête de l'évêque de Gravelbourg, quinze wagons de chemin de fer contenant environ quatre cent cinquante tonnes d'approvisionnements³⁵.

Pour obtenir du ciel une récolte meilleure, il fait aussi recourir à la prière publique, permettant de porter solennellement en processions paroissiales une statue de Marie qu'il a décorée du titre de « La Vierge aux blés d'or³⁶ ».

B. VIE MORALE.

M^{sr} Villeneuve veille aussi à la santé morale de ses diocésains; il les prémunit officiellement contre la lecture d'un feuilleton du *Star* de Régina qui constitue « un péril réel pour la doctrine morale et l'ordre social³⁷ »; ses lettres pastorales contiennent des avertissements persuasifs contre les menées communisantes.

C. VIE NATIONALE.

Convaincu que la conservation des traditions ethniques est la sauvegarde concrète du catholicisme, l'évêque encourage la diffusion du journal *Le Patriote*, qui est « plus reçu dans le diocèse de Gravelbourg que partout ailleurs »; malgré son indigence, il lui prête, non sans risques, une forte somme pour « le sauver de la ruine³⁸ ». Il encourage aussi la célébration de la fête patronale de saint Jean-Baptiste³⁹. Il exhorte ses fidèles à assister en grande force à l'important congrès scolaire de Régina⁴⁰.

L'œuvre la plus remarquable de M^{sr} Villeneuve durant son séjour dans l'Ouest reste sans doute le mémoire documenté, considérable et de haute portée, qu'il prépare sur la situation religieuse et sociale de

³⁵ Id., *Circulaire au clergé*, 7 octobre 1930, *ibid.*, p. 59-61; *Lettre pastorale*, 19 novembre 1931, *ibid.*, p. 155.

³⁶ Id., *Circulaire au clergé*, 16 mai 1931, *ibid.*, p. 117-118.

³⁷ Id., *Circulaire au clergé*, 12 janvier 1931, *ibid.*, p. 79.

³⁸ Id., Lettre à M^{sr} O. Charlebois, o.m.i., Gravelbourg, 17 août 1931. Copie, ASSJ.

³⁹ Id., *Circulaire au clergé*, 6 avril 1931, dans *Lettres pastorales . . .*, t. 1, p. 115.

⁴⁰ Id., *Circulaire au clergé*, 20 juin 1931, *ibid.*, p. 131.

la Saskatchewan; mémoire qui aura eu, peut-on croire, une influence inestimable. C'est là qu'il rappelle cette donnée de l'expérience: « Les groupements qui gardent leur langue, de fait conservent leurs habitudes familiales de foi et de moralité. »

III. — LE CARDINAL VILLENEUVE DE QUÉBEC (1932-1947).

M^{sr} Villeneuve fut intronisé à Québec le 24 février 1932. A cette occasion, le journaliste Louis Francoeur, décrivant sa préparation providentielle pour le haut poste où il accédait, conclut par cette exclamation: « En vérité, nous avons un chef ! »

Et il fallait un chef, car les heures étaient sombres:

. . . à son règne, rien n'aura manqué de ce qui peut rendre une administration complexe et difficile: ni la paix, ni la guerre; ni les crises politiques, ni les bouleversements économiques; ni les conflits théologiques, ni les malaises sociaux⁴¹.

Bientôt cardinal, il sera alors le chef suprême vers lequel un peuple entier s'habitue à recourir « pour oublier sa détresse et rechercher sa voie⁴² . . . »; il sera, à Québec, un protecteur des humbles, un guide des consciences, un rénovateur des institutions, un maître de la pensée et un chef national.

A. PROTECTEUR DES HUMBLÉS.

Fils d'ouvrier, membre d'une congrégation religieuse consacrée à l'apostolat populaire, le cardinal Villeneuve était fier de cette double attache plébéienne; il l'évoqua solennellement à Rome lors de son intronisation. C'est un fait qu'il aimait le peuple. Un quartier de Québec était surnommé « la banlieue rouge »; le cardinal le visita, y parla aux gens, et il redisait dans la suite que ce n'était pas une « banlieue rouge », mais une « banlieue dorée » tant il s'y trouvait de générosité et de richesse de cœur.

Aussi les humbles constataient-ils avec étonnement et émotion la facilité avec laquelle il se laissait aborder. « Comme il est simple ! Comme

⁴¹ M^{sr} Paul BERNIER, C.S., *Un grand archevêque*, dans *L'Apostolat*, mars 1947, p. 15.

⁴² Id., *Eloge funèbre à la Basilique d'Ottawa*, dans *L'Action catholique*, 27 février 1947.

il nous met à l'aise! » entendait-on dans la bouche de tous ceux qui venaient en contact avec lui pour la première fois⁴³.

Ces contacts populaires ont été innombrables, et si bien inspirés qu'on ne cesse depuis lors de les imiter.

A Québec, tous reçoivent sa visite: les policiers, les terrains de jeux où il parle si finement et si paternellement aux petits, les vieillards des hospices, les malades des hôpitaux, les « allongés » des sanatoria. Il visite les colons de l'Abitibi et de la Rivière-la-Paix, les bûcherons des Cantons de l'Est, les fermiers de Granby, les éclaireurs à Montréal, les paysans et les marins à l'Île-de-Ré, en France, les soldats en Italie, les Indiens à l'Île-à-la-Crosse, les prolétaires dans la banlieue parisienne . . .

Il ne faut pas s'imaginer naïvement que le cardinal faisait tout cela par plaisir.

Ce n'était point un plaisir, quand il visita les chantiers, de dormir tant bien que mal sur le banc d'un wagon, de se contenter de sandwiches et de se faire balancer sur des balles de foin dans une lourde voiture tirée par un tracteur-chenille.

Ce n'était point un plaisir, peu avant sa mort, de voyager dans un avion de fret, de se tenir debout durant des heures à serrer la main des Indiens et des Métis de l'Île-à-la-Crosse, de visiter tour à tour, le sourire aux lèvres, les centaines de tentes indigènes.

Ce n'était point un plaisir de parcourir les champs de bataille d'Italie . . . , mais le cardinal l'a fait par devoir, pour y apporter aux soldats canadiens son hommage et notre hommage d'admiration, de gratitude, d'encouragement et de prière⁴⁴.

Le cardinal Villeneuve ne se contentait point de fréquenter son peuple; il le protégeait et le défendait; ses intérêts étaient les siens propres. Ainsi, par exemple, il recommanda les quêtes en faveur des nécessiteux, de l'œuvre de la Saint-Vincent-de-Paul; il s'interposa comme médiateur lors d'une grève de tisserands⁴⁵; il encouragea l'or-

⁴³ Aimé CARBONNEAU, *Le Cardinal des travailleurs*, dans *Le Front ouvrier*, 27 janvier 1947.

⁴⁴ Card. J.-M.-R. VILLENEUVE, o.m.i., *Un message du Cardinal aux membres de nos forces armées*, dans *Nouvelles catholiques*, n° 42, 16 novembre 1944; voir aussi, F. SACKETT, o.m.i., *Le cardinal Villeneuve au Vatican*, dans *L'Apostolat*, mars 1945, p. 12-16.

⁴⁵ Card. J.-M.-R. VILLENEUVE, o.m.i., *Appel à la paix sociale*, 25 août 1937, dans *Mandements, lettres pastorales et circulaires des évêques de Québec*, t. 15, p. 353-357.

ganisation professionnelle catholique pour réprimer au plus tôt des abus criants ⁴⁶; il usa de son influence auprès des autorités fédérales pour maintenir les écoles confessionnelles de nos Indiens du Nord-Ouest, etc.

Cet intérêt qu'il leur portait, les humbles le rendaient bien au cardinal Villeneuve.

Une paysanne de France lui disait, les yeux humides: « Merci, monsieur le Cardinal, d'être venu voir vos gens, cela nous fait du bien et nous grandit. » Un gros marin qu'il avait salué, au sortir de la passerelle, se vantait: « C'est moi le premier à qui il a serré la main . . . »

L'on sait quel enthousiasme suscitait son passage. *L'Écho roche-lais* consacre toute sa première page du 22 octobre 1935 à l'accueil triomphal que lui avait fait Sainte-Marie-de-Ré, le pays de ses ancêtres. Au Mexique, il est emprisonné durant des heures au milieu de la foule qui se presse pour le voir. A Québec, le 15 avril 1933, à son retour de Rome où il a reçu le chapeau cardinalice, c'est « tout un peuple qui acclame Son Éminence »; cinquante mille personnes, au premier rang desquelles se trouve le premier ministre du Canada, l'Honorable R. B. Bennett, lui expriment leur bienvenue et leur affection.

C'est que les gens savaient pertinemment qu'ils n'avaient pas de meilleur ami. On ne peut lire sans émotion cet aveu du cardinal, en une démonstration populaire:

. . . je ne cesse moi non plus, de ressentir l'affection la plus attendrie pour vous tous, j'ai de la peine et de la tristesse bien souvent en pensant à vos tristesses et à vos peines. Comme l'Apôtre saint Paul, je me sens des entrailles de père à l'égard de tous les fidèles que m'a confiés Jésus-Christ. Bien souvent, des larmes me viennent aux yeux quand je lis certaines lettres ou quand j'écoute le récit de vos inquiétudes, et de la pauvreté d'un si grand nombre. Pourquoi ne le dirais-je point, du haut du vieux rocher où depuis presque trois siècles un évêque veille sur la cité de Champlain, il m'arrive comme sans doute autrefois à M^{sr} de Laval aux débuts de la colonie, comme sûrement au Souverain Pontife du haut du Vatican quand il regarde le monde, de jeter par ma fenêtre, même la nuit, un regard sur Québec illuminée ou endormie, et le cœur gros, de dire à mi-voix: Seigneur, mon Dieu, consolez ceux qui pleurent, bénissez ceux qui

⁴⁶ Id., *La justice et la charité contre la haine*, Québec, Ecole Dom Bosco, 1937, p. 16.

souffrent, — pendant qu'instinctivement ma main trace de loin sur vos demeures le signe de la croix⁴⁷.

B. GUIDE DES CONSCIENCES.

Le cardinal Villeneuve fut aussi le guide spirituel de ce peuple qu'il aimait. On a signalé qu'il possédait, en même temps que « son indulgence pour la faiblesse humaine », une « redoutable intransigeance en face de l'erreur ou des demi-vérités ». Cette intransigeance provenait de son culte du devoir. Il eût été plus aisé, pour l'archevêque, de se taire parfois, mais les âmes en auraient souffert; il parlait alors, quoi qu'il dût advenir . . . Il fut, malgré tout, et jusqu'à la mort, la sentinelle vigilante et fidèle qui garde la paix de la cité.

L'un de ses derniers documents importants, au début de sa maladie finale, avait précisément pour but de redresser une opinion imprudente. « Peut-être m'avez-vous trouvé dur, écrit-il à l'auteur. Je proteste que je n'ai voulu qu'être sincère et vous faire du bien. » Tel fut toujours le cardinal; telle était aussi cette lettre: un modèle de solidité doctrinale et de mansuétude apostolique.

Avec quelle force de vérité et de vertu ne décelait-il point l'erreur ou le mal; mettant ses ouailles en garde contre le milieu corrompateur, contre les doctrines et les méthodes périlleuses, contre les mouvements sociaux pervers ou équivoques, contre la désobéissance et l'égoïsme, contre les abus de la politique . . .

Le cardinal Villeneuve vise tout d'abord à la purification du milieu social. Toute sa pensée là-dessus se résume en ce titre d'une allocution: « Nous ne laisserons pas saboter nos convictions religieuses et nos institutions sociales⁴⁸. » Afin de sauvegarder ces convictions et ces institutions, il expose tour à tour, et profondément, la doctrine catholique sur le cinéma⁴⁹, la radio⁵⁰, les costumes de sport⁵¹, les

⁴⁷ Id., *Protestation contre les Sans-Dieu*, dans *L'Action catholique*, 11 décembre 1934.

⁴⁸ Id., *Nous ne laisserons pas saboter nos convictions religieuses et nos institutions sociales*, dans *L'Action catholique*, 2 novembre 1937.

⁴⁹ Id., *Le cinéma. Périls, réaction*, Québec, *L'Action catholique*, 1937, 28 pages.

⁵⁰ Id., *Epuration de la radio*, dans *Le Devoir*, 19 mars 1932.

⁵¹ Id., *Sports et costumes de sports*, 22 décembre 1938, dans *Mandements . . .*, t. 15, p. 482-483.

plages⁵², les lectures⁵³, la justice⁵⁴, la tempérance⁵⁵, la pureté⁵⁶, la vie conjugale⁵⁷.

L'archevêque dénonce ensuite les doctrines et les méthodes périlleuses. Il démontre la distinction qu'il faut mettre entre la liberté et ses excès⁵⁸; il met en garde contre les associations neutres⁵⁹; il félicite l'auteur d'une réédition de l'œuvre de F.-X. Garneau d'avoir effacé « les traces de certaines éclaboussures dont le génie de Voltaire avait trouvé le moyen de souiller dans le temps même les esprits les plus honnêtes⁶⁰ . . . » Nul n'a oublié ses cinq interventions retentissantes dans le monde du journalisme; nul doute qu'il ait eu en vue le bien des âmes et tout d'abord celui des écrivains eux-mêmes. Il semble que son but a été au moins partiellement atteint. L'un d'eux a écrit dans la suite: « Décidément, le cardinal Villeneuve avait raison et jamais je ne saurais le remercier assez⁶¹ . . . »

Aucun mouvement pervers ou équivoque ne trouve grâce devant lui. Ses condamnations du communisme ne se comptent pas; il fustige d'autre part le racisme hitlérien et rejette le socialisme⁶². N'est-il point jusqu'à notre pauvre Crédit social qu'il prend la peine de qualifier de réforme « hasardeuse⁶³ » . . .

⁵² Id., *Plages et bains publics*, 16 juin 1932, *ibid.*, t. 14, p. 97-99.

⁵³ Id., *Revue et magazines indécents*, 19 août 1937, *ibid.*, t. 15, p. 352; aussi, *Le problème des lectures*, Montréal, Fides, 1942, 27 pages.

⁵⁴ Id., *La justice*, Québec, *L'Action catholique*, 1934, 20 pages.

⁵⁵ Id., *La tempérance*, Québec, *L'Action catholique*, 1934, 22 pages; aussi, « *Campagne antialcoolique* », 13 septembre 1934 dans *Mandements . . .*, t. 14, p. 345-347; EVÊQUES DE LA PROVINCE DE QUÉBEC, *Sur la tempérance*, 4 octobre 1938, *ibid.*, t. 15, p. 415-440.

⁵⁶ Id., *La pureté*, Québec, *L'Action catholique*, 1934, 22 pages; aussi, EVÊQUES DE LA PROVINCE DE QUÉBEC, *Croisade de pureté*, 5 mai 1946, Montréal, Ecole sociale populaire, n. 389, 23 pages.

⁵⁷ Id., *Le mariage. Préparation morale*, Québec, *L'Action catholique*, 1937, 60 pages.

⁵⁸ Id., *Liberté et libertés*, dans *Quelques Pierres de Doctrine*, Editions de l'Université d'Ottawa, 1938, p. 173-217.

⁵⁹ Id., *Neutralité religieuse*, dans *Semaine religieuse de Québec*, 58 (1945-1946), p. 387-388.

⁶⁰ Id., *Lettre à H. Garneau*, Québec, 10 juillet 1944, dans *Le Nationaliste et le Devoir*, 28 septembre 1944.

⁶¹ E. L'HEUREUX, *Ma province et mon pays*, Québec, 1948, p. 233. Voir aussi: *Mandements . . .*, t. 14, p. 477; t. 16, p. 404, 405; *Semaine religieuse de Québec*, 56 (1943-1944), p. 786-787.

⁶² Card. J.-M.-R. VILLENEUVE, o.m.i., *Pour le Christ-Roi et contre le communisme*, Montréal, Ecole sociale populaire, n^os 274-275, p. 34-44; aussi, *Lettre préface*, dans *La Menace communiste au Canada*, Montréal, Ecole sociale populaire, n^os 254-255, p. 1-2; *Préface*, dans J.-B. DESROSIERS, p.s.s., *Choisissons la Doctrine sociale de l'Eglise ou la Ruine*, Montréal, Ecole sociale populaire, 1936, p. 5-7.

⁶³ Card. J.-M.-R. VILLENEUVE, o.m.i., *A propos du Crédit social*, 25 novembre 1941, dans *Semaine religieuse de Québec*, 54 (1941-1942), p. 229; voir aussi: *A propos*

Guide des consciences, le cardinal le fut surtout, au prix de sa santé et peut-être de sa vie, au cours de la guerre, alors qu'il prêchait, avant la lettre, la doctrine même qu'exposera avec tant de force S. S. Pie XII dans son radiomessage de Noël 1948: « Un chrétien convaincu ne peut se confiner dans un commode et égoïste isolatisme, quand il est témoin des besoins et des misères de ses frères ⁶⁴. »

C'est sous l'impulsion de la doctrine catholique qu'il demande d'obéir aux autorités civiles, qu'il traite de la légitimité de la guerre ⁶⁵, qu'il inspire les célèbres lettres pastorales collectives de l'épiscopat canadien ⁶⁶, qu'il prie pour le succès de nos armées et de notre cause ⁶⁷, qu'il encourage les emprunts de la victoire ⁶⁸, qu'il donne des directives au sujet de l'armée de réserve ⁶⁹ et des jeunes recrues militaires ⁷⁰.

C'est surtout de cette période si difficile de la guerre que le père Poulet a dit justement:

Comme il ne reculait jamais devant le devoir quand il se montrait à lui dans la pleine lumière, il eut l'héroïque courage de défendre ses convictions. Son cœur délicat cependant en dut être étranglé ⁷¹.

Pour sûr, rien ne fit souffrir davantage le cardinal que la volte-face des amis d'hier, devenus ses adversaires acharnés sous la foi, même, de fausses rumeurs. Mais comme il a su agir en grand chrétien ! N'a-t-il point protégé de la vindicte civile l'un de ses critiques les plus violents ! Tout cela a été dur pour le cardinal Villeneuve; mais ce n'était pas du nouveau pour lui. Depuis les derniers jours

de *Crédit social*, 7 décembre 1936, dans *Mandements . . .*, t. 15, p. 178-179; *Avis relatifs au Crédit social*, 7 novembre 1941, *ibid.*, t. 16, p. 255-259.

⁶⁴ S. S. PIE XII, *Radiomessage de Noël*, 24 décembre 1948, dans *La Documentation catholique*, 1949, p. 70.

⁶⁵ Voir par exemple, card. J.-M.-R. VILLENEUVE, o.m.i., *Allocution en la fête du Sacré-Cœur*, le 31 mai 1940, Ottawa, Imprimeur du Roi, 1940, 8 p.

⁶⁶ Voir par exemple, EVÊQUES DU CANADA, *Au sujet de l'attitude des catholiques du Canada dans la présente guerre*, 31 mai 1942, dans *Mandements . . .*, t. 16, p. 313-324.

⁶⁷ Card. J.-M.-R. VILLENEUVE, o.m.i., *Discours à l'occasion de la messe votive solennelle pour la victoire*, 9 février 1941, dans *Semaine religieuse de Québec*, 53 (1940-1941), p. 387-392.

⁶⁸ Voir par exemple, Id., *Certificats et timbres d'épargne de guerre*, 14 février 1941, dans *Mandements . . .*, t. 16, p. 229-233.

⁶⁹ Id., *Recrutement de l'armée de Réserve*, 1^{er} mars 1943, dans *Mandements . . .*, t. 16, p. 595.

⁷⁰ Id., *Directives aux prêtres au sujet des jeunes recrues militaires et de la sollicitude qu'ils doivent leur manifester*, 6 novembre 1940, dans *Mandements . . .*, t. 16, p. 31-35.

⁷¹ D. POULET, o.m.i., *Ce que nos yeux ont vu . . .*, dans *L'Apostolat*, mars 1947, p. 11; Voir aussi card. J.-M.-R. Villeneuve, o.m.i., *Discours au clergé diocésain*, 31 décembre 1942, dans *Mandements . . .*, t. 16, p. 418-424.

d'Ottawa et ceux de Gravelbourg, il était habitué aux incompréhensions. Il avait écrit à son vieil ami, M^{gr} Charlebois, un jour où un personnage avait insinué qu'il était pire que le fanatique Anderson: « Nous avons bien besoin de faire le bien rien que pour le Bon Dieu, ce ne sont pas toujours les hommes qui savent nous y encourager ⁷² . . . »

Si le cardinal voulait qu'on obéisse aux autorités, il savait aussi leur rappeler à elles-mêmes leurs devoirs. Dès son intronisation à Québec, l'ancien professeur de droit canonique avait proclamé:

Nous savons pertinemment la distinction des pouvoirs de l'autorité civile et de l'autorité religieuse. Nous entendons bien rester à Notre place et laisser à ceux qui ont en mains la responsabilité politique de s'en servir selon leur conscience et dans les limites de leur mandat. Nous espérons n'avoir jamais à réclamer les droits de Dieu et de l'Église, ce que pourtant, Nous aimons autant tout de suite en avertir, Nous ferions, Dieu aidant, sans aucune hésitation et au prix de Notre vie s'il était nécessaire ⁷³.

Le cardinal ne tergiverse donc pas lorsqu'il s'agit des droits de la conscience chrétienne. En plus de fustiger la corruption électorale ⁷⁴, il ne se gêne pas, un jour, de condamner comme « iniques » certains projets de loi; il s'oppose au suffrage féminin où il voit un péril pour la famille ⁷⁵. En janvier 1934, il s'était rendu à Ottawa pour assister à l'ouverture de la session lorsqu'il apprend que le protocole britannique, en usage dans la capitale, ne reconnaît point la dignité cardinalice; alors, il ne se présente pas à la cérémonie, ce qui occasionne aussitôt l'adoption d'une liste canadienne révisée de la préséance.

Bref, le franc-parler du cardinal et son souci de la justice étaient fort bien connus et nécessairement respectés dans toutes les sphères de la politique. Là aussi il était, de gré ou de crainte, le guide des consciences . . .

C. RÉNOVATEUR DES INSTITUTIONS.

Le cardinal Villeneuve a encore contribué puissamment à l'adaptation de nos institutions sociales aux besoins de l'époque. Son man-

⁷² Card. J.-M.-R. VILLENEUVE, o.m.i., Lettre à M^{gr} O. Charlebois, o.m.i., Gravelbourg, 17 août 1931. Copie, ASSJ.

⁷³ Id., *Lettre pastorale et mandement de prise de possession*, 24 février 1932, dans *Mandements . . .*, t. 14, p. 5-23.

⁷⁴ Id., *Le devoir électoral*, 26 juillet 1935, dans *Mandements . . .* t. 14, p. 431-439; aussi *Touchant certains faits publics survenus pendant la dernière période électorale*, 18 janvier 1936, *ibid.*, t. 15, p. 21-38.

⁷⁵ Id., *A propos du suffrage féminin*, 1^{er} mars 1940, dans *Mandements . . .* t. 16, p. 86-87.

dement de prise de possession du siège de Québec fut un compendium authentique de sa pensée en vue de la solution des problèmes et de l'encouragement des œuvres.

1. *Solution des problèmes.*

L'archevêque de Québec a appliqué sa grande expérience et ses connaissances profondes à l'analyse des maux de la société et à la prescription des remèdes salutaires. Il l'a fait dans les lettres pastorales collectives et dans ses interventions personnelles.

Les lettres et déclarations de l'épiscopat canadien ont traité des principes et des faits d'ordre international, national, professionnel et familial⁷⁶; de leur côté, les évêques de la province de Québec ont étudié les exigences de la restauration de l'ordre social⁷⁷, des difficultés économiques⁷⁸, de la vie rurale⁷⁹ et de la colonisation⁸⁰.

Personnellement, le cardinal Villeneuve a souvent abordé ce qu'on est convenu d'appeler le « problème social », celui surtout du milieu ouvrier urbain. Il l'a fait, par exemple, dans une lettre à l'aumônier général des Syndicats catholiques⁸¹; dans la *Discipline diocésaine de Québec*⁸²; dans des conférences sur les principes chrétiens de rénovation sociale⁸³; dans ses commentaires sur les encycliques *Divini Redemptoris*⁸⁴, *Rerum novarum* et *Quadragesimo anno*⁸⁵; dans une

⁷⁶ Voir par exemple, EVÊQUES DU CANADA, *Relativement aux dangers de l'heure présente*, 5 octobre 1933, dans *Mandements . . .*, t. 14, p. 195-201; aussi, *Déclaration de l'Assemblée épiscopale*, 13 octobre 1943, *ibid.*, t. 16, p. 611-612; *Protestation des Archevêques du Canada contre l'article de « Life » intitulé « French Canada »*, 29 octobre 1942, *ibid.*, t. 16, p. 402.

⁷⁷ EVÊQUES DE LA PROVINCE DE QUÉBEC, *La restauration de l'ordre social*, 11 mars 1941, dans *Mandements . . .*, t. 16, p. 155-190.

⁷⁸ *Id.*, *A l'occasion du malaise économique des temps présents*, 3 juin 1932, dans *Mandements . . .*, t. 14, p. 37-48.

⁷⁹ *Id.*, *Le problème rural au regard de la doctrine sociale de l'Eglise*, 30 novembre 1937, *ibid.*, t. 15, p. 355-395.

⁸⁰ *Id.*, *La colonisation*, dans *Le Devoir*, 2 décembre 1946.

⁸¹ Card. J.-M.-R. VILLENEUVE, o.m.i., *Préférence aux Syndicats catholiques*, 5 mai 1932, dans *Mandements . . .*, t. 14, p. 85-89.

⁸² *Id.*, *Discipline diocésaine de Québec*, Québec, *L'Action catholique*, 1937, Art. 1247-1248.

⁸³ *Id.*, *Allocution à l'Université Queen's de Kingston*, 16 octobre 1942, dans *Semaine Religieuse de Québec*, 55 (1942-1943), p. 194-199.

⁸⁴ *Id.*, *La justice et la charité contre la haine*, Québec, Ecole Dom Bosco, 1937, 16 p.

⁸⁵ *Id.*, *Discours à l'occasion de l'anniversaire des encycliques « Rerum novarum » et « Quadragesimo anno »*, 15 mai 1941, dans *Semaine religieuse de Québec*, 53 (1940-1941), p. 594-598.

circulaire sur *Le Sens social*⁸⁶; dans ses allocutions aux Semaines sociales de Montréal, de Rimouski, de Joliette, des Trois-Rivières, de Sherbrooke, où il traite de la société chrétienne, de Nicolet, de Québec, de Saint-Jean, de Valleyfield et encore de Montréal, où il donne un cours intitulé « Le corporatisme et la liberté⁸⁷ ».

2. Encouragement des œuvres.

Le cardinal ne se contenta point de scruter doctrinalement les problèmes fondamentaux de la vie sociale; il encouragea aussi et conseilla en toute occasion les œuvres diverses.

Citons à titre d'exemple quatre sphères d'activités où il a donné un essor nouveau: le bon journal, la colonisation, le scoutisme, l'enseignement.

Son intérêt pour le bon journal était universel; il ne manqua pas de visiter, à Paris, la Maison de la Bonne presse et le journal *La Croix*. C'est à son influence que *L'Action catholique* de Québec doit une bonne part de son succès phénoménal. L'archevêque l'avait recommandée à son clergé dès 1932⁸⁸; il revint plus tard à la charge⁸⁹, si bien qu'elle est devenue un puissant organe d'orientation populaire.

Il s'intéressa aussi vivement à la colonisation. L'on écrivit à sa mort: « Les cloches des chapelles lointaines comme celles de nos cathédrales ont raison de pleurer, parce qu'elles viennent de perdre un bienfaiteur qui les comprenait . . . » De fait, en 1933, il fonda la Société de Colonisation du Diocèse de Québec; l'année suivante, il la stabilisa et la recommanda à son clergé comme « l'une des formes les plus urgentes d'action sociale catholique⁹⁰ ». C'est à son invitation que furent fondées les sociétés diocésaines similaires. En 1940, il disait, en faisant le tour de l'Abitibi: « Je suis émerveillé et combien

⁸⁶ Id., *Le sens social*, 31 décembre 1934, dans *Mandements . . .*, t. 14, p. 367-388.

⁸⁷ Id., *Le corporatisme et la liberté*, dans *Semaines sociales du Canada*, 22 (1945), p. 286-303.

⁸⁸ Id., *A l'occasion du vingt-cinquième anniversaire de la fondation de L'Action sociale catholique*, 15 octobre 1932, dans *Mandements . . .*, t. 14, p. 49-64.

⁸⁹ Id., *Vie sacerdotale*, Québec, *L'Action catholique*, 1937, p. 39-42; aussi, *Directives données à notre journal L'Action catholique*, 30 mai 1937, dans *Mandements . . .*, t. 15, p. 225-228.

⁹⁰ Id., *Sous-comité de colonisation*, 5 décembre 1934, dans *Mandements . . .*, t. 14, p. 361-363; aussi, *La Société de Colonisation du Diocèse de Québec*, 29 mars 1934, *ibid.*, p. 302-308.

satisfait de tout ce qui s'est fait ici, avec si peu; je n'ai qu'un regret, c'est de ne pas avoir fait assez pour cette grande œuvre de la colonisation⁹¹. »

Le rôle du cardinal en matière de scoutisme fut remarquable. L'on se rappelle qu'il avait redouté, jadis, ses origines anglo-protestantes; mais le mouvement s'étant bien adapté aux conditions du Québec, il revisa ses positions. Dans un document du 31 mai 1934, il établit les principes directeurs du scoutisme catholique et, le 10 avril 1935, il signa, avec l'Association mondiale des Scouts, un accord depuis longtemps désiré, reconnaissant l'autonomie de la Fédération des Scouts catholiques de la province de Québec, dont il accepta, l'année suivante, le titre de « grand chef ». En 1938, une conférence qu'il prononça au cercle Universitaire de Montréal accrédita définitivement le scoutisme auprès de notre élite⁹². Lord Baden Powell remercia lui-même le cardinal des encouragements qu'il avait donnés à son œuvre et de la vigueur nouvelle qu'il lui avait communiquée: « It has added a fresh strength to the world movement itself⁹³. »

Le cardinal Villeneuve a donné ses meilleurs soins à tous les degrés de l'enseignement. Il s'est intéressé aux écoles primaires comme membre du Comité catholique de l'Instruction publique, où il « savait toujours aller au fond, au cœur de chaque question . . . depuis les principes jusqu'aux applications les plus pratiques⁹⁴ ». Il a décrit splendidement la mission de nos collègues classiques⁹⁵ et a encouragé l'orientation scientifique de la jeunesse⁹⁶. Sur le plan universitaire, il a institué le trophée Villeneuve pour encourager l'art oratoire chez les Canadiens français; il a su comprendre la grande mission de cha-

⁹¹ Voir *Hommage des Sociétés de colonisation*, dans *Supplément de L'Action catholique*, 16 février 1947.

⁹² Card. J.-M.-R. VILLENEUVE, o.m.i., *Le Scoutisme catholique*, dans *Servir*, mars 1947, p. 103-113; aussi, *Les scouts catholiques de la province de Québec* dans *Mandements* . . . , t. 14, p. 323-331; *Lettre-préface*, dans P. VINCENT, o.f.m., *L'Évangile dans la vie scoute catholique*, Montréal, Albert Lévesque, 1937, p. 9-10.

⁹³ Voir card. J.-M.-R. VILLENEUVE, o.m.i., *Le Scoutisme catholique* . . . , p. 104.

⁹⁴ M^{SR} G. COURCHESNE, *L'hommage du Comité catholique au plus éminent de ses membres*, dans *L'Action catholique*, 27 mars 1947.

⁹⁵ Card. J.-M.-R. VILLENEUVE, o.m.i., *Discours à la bénédiction du Séminaire de Saint-Jean-de-Québec*, dans *Semaine religieuse de Québec*, 54 (1941-1942), p. 734-739.

⁹⁶ Id., *Lettre à l'Institut Laval d'orientation professionnelle*, dans *Semaine religieuse de Québec*, 54 (1941-1942), p. 353-354.

cune de ces écoles de « haut savoir », disant, par exemple, de notre Université d'Ottawa :

Située dans la capitale du pays, aux avant-postes de l'influence traditionnelle du vieux Québec, elle doit continuer d'être vraiment comme une place forte qui protège les expéditions apostoliques de pensée et d'action vers les provinces de l'Ouest⁹⁷.

Bref, pratiquement toutes les œuvres sociales ont profité en quelque manière de son influence. Citons les associations professionnelles⁹⁸, les Syndicats catholiques⁹⁹ dont il approfondit les problèmes relatifs au salaire¹⁰⁰ et à l'atelier fermé¹⁰¹, l'Union catholique des Cultivateurs¹⁰², les sociétés de colonisation¹⁰³, les caisses populaires¹⁰⁴, l'École sociale populaire¹⁰⁵, la Fédération des Gardes-malades¹⁰⁶, la Crèche, l'Œuvre du Patronage, la Société Saint-Vincent-de-Paul, la Croix-Rouge, la clinique des donneurs de sang, l'Œuvre pontificale de Secours aux Enfants victimes de la Guerre, etc. La simple consultation des tables de la *Semaine religieuse* de Québec démontre l'étendue de son zèle social et l'immensité de son influence rénovatrice.

D. MAÎTRE DE LA PENSÉE.

Il y a ceci de remarquable dans l'apostolat social du cardinal Villeneuve qu'il n'a pas été seulement un actif, mais aussi un penseur. Il a prononcé une multitude de discours sur les divers problèmes de la société familiale, économique ou nationale, considérés

⁹⁷ Id., *Allocution*, 22 mai 1933, dans *Revue de l'Université d'Ottawa*, 3 (1933), p. 274.

⁹⁸ Id., *Vie sacerdotale*, p. 42-43.

⁹⁹ Id., *Préférence aux syndicats catholiques*, 5 mai 1932, dans *Mandements . . .*, t. 14, p. 85-89.

¹⁰⁰ EVÊQUES DE LA PROVINCE DE QUÉBEC, *A l'occasion du malaise économique des temps présents*, 3 juin 1932, dans *Mandements . . .*, t. 14, p. 37-48.

¹⁰¹ Voir UN GROUPE DE THÉOLOGIENS, *L'atelier fermé et la doctrine sociale de l'Eglise*, Québec, *L'Action catholique*, 1938, p. 16-22; 25-27.

¹⁰² Card. J.-M.-R. VILLENEUVE, o.m.i., *Allocution*, dans *La Voix de l'Est* [Granby], 29 octobre 1936; voir aussi C. SAINT-ARNAUD, s.j., *Son Eminence le cardinal Jean-Marie-Rodrigue Villeneuve*, dans *La Terre de chez nous*, 22 janvier 1947.

¹⁰³ Card. J.-M.-R. VILLENEUVE, o.m.i., *Vie sacerdotale*, p. 44; aussi *Hommage des Sociétés de colonisation*, loc. cit., p. 6.

¹⁰⁴ Card. J.-M.-R. VILLENEUVE, o.m.i., *Les Caisses populaires, Œuvre de Rédemption sociale*, Montréal, Ecole sociale populaire, 1936, n° 271, p. 1-7.

¹⁰⁵ Id., *Lettre*, dans *Les vingt-cinq ans de l'École sociale populaire*, Montréal, Ecole sociale populaire, 1936, n° 269-270, p. 1.

¹⁰⁶ *Déclaration des évêques de la province de Québec*, 12 mai 1936, dans *Semaine religieuse de Québec*, 48 (1935-1936), p. 578-579.

dans leurs principes les plus lumineux. Nous en signalons ici les plus importants.

En matière d'éducation sociale, citons la causerie donnée au Château-Frontenac, le 8 janvier 1934, sous le titre: « Culture physique au regard de l'Église ¹⁰⁷. » Viennent ensuite l'allocution radiophonique du 27 septembre 1937, sur les représentations cinématographiques ¹⁰⁸, puis les directives sociales aux jeunes, données au Château-Frontenac le 26 octobre 1934, et où le cardinal rappelle que « . . . c'est autour des fins chrétiennes, éternelles ou temporelles, qui sont les nôtres, que les catholiques, tous les catholiques, doivent se grouper ou se regrouper ¹⁰⁹ ». Dans ce domaine de l'éducation, la conférence prononcée au Cercle universitaire de Montréal, le 13 janvier 1934, sur « L'université, école de haut savoir et source de directives sociales ¹¹⁰ », dénote à la fois une science pratique, une observation sûre et un zèle social courageux.

En ce qui touche à la vie économique-professionnelle, nous possédons quatre conférences principales. La première fut prononcée au « Club canadien » de Québec, le 4 janvier 1934, sur « La doctrine de l'Église pour secourir le monde malade ¹¹¹ ». Une autre, à la Chambre de Commerce de Québec, le 13 avril 1935, porta sur « La crise du droit de propriété et ses remèdes ¹¹² ». Le 29 novembre 1938, devant environ sept cents invités du « Junior Board of Trade » de Montréal, il traça un exposé de la doctrine sociale de l'Église et de ses applications canadiennes, affirmant que le peuple canadien-français demande simplement « qu'on le laisse se développer selon que l'exige l'esprit de son ascendance catholique et française ¹¹³ ». Le 22 septembre 1945, le cardinal donna, au Cercle universitaire de Montréal, à l'occasion du vingt-cinquième anniversaire de la fondation des

¹⁰⁷ Card. J.-M.-R. VILLENEUVE, o.m.i., *Culture physique au regard de l'Église*, Québec, *L'Action catholique*, 1934, p. 21.

¹⁰⁸ Id., *Le Cinéma. Périls, réaction*, Québec, *L'Action catholique*, 1937, 28 pages.

¹⁰⁹ Id., *Directives sociales aux Jeunes*, Québec, *L'Action catholique*, 1935, p. 18.

¹¹⁰ Id., *L'université, école de haut savoir et source de directives sociales*, dans *Quelques Pierres de doctrine*, Editions de l'Université d'Ottawa, 1938, p. 77-112.

¹¹¹ Id., *La doctrine de l'Église pour secourir le monde malade*, dans *Le Devoir*, 5 janvier 1934.

¹¹² Id., *La Crise du Droit de Propriété et ses Remèdes*, Québec, *L'Action catholique*, 1935, 29 p.

¹¹³ Id., *La doctrine sociale de l'Église*, dans *Le Devoir*, 30 novembre 1938.

Semaines sociales, un cours à la fois nuancé et profond sur « Le corporatisme et la liberté ¹¹⁴ ».

Le cardinal Villeneuve n'a pas négligé le domaine national. Sa dissertation intitulée « Liberté et libertés », lue au Cercle universitaire, le 29 janvier 1937, était appliquée à notre système démocratique ¹¹⁵. Devant les membres du « National Press Club » de Washington, il développa les points fondamentaux de la doctrine sociale catholique et décrivit aux Américains l'esprit du Canada et le point de vue canadien-français ¹¹⁶. Le 4 mai 1938, à la Société historique franco-américaine, il prononça sa conférence sur « Le fait français en Amérique » où l'on trouve cette justification théorique de l'adage « la langue est la gardienne de la foi » :

. . . entre la langue de son enfance, de sa famille et de ses ancêtres, et sa foi religieuse, il y a communément dans la conscience de chacun des concordances et des attaches qui ne peuvent être méprisées. Une langue incarne des concepts et des images diversement chargées de sens et d'impression, des vieilles coutumes religieuses, des prières et des dévotions qui enchantent inégalement le cœur, des légendes, des cantiques, des souvenirs qui sans être la substance de la foi l'encadrent et la soutiennent. Il est bien grave de porter sur cet appareil une main violente et destructive. Car il arrive fréquemment qu'en ébranlant ce cadre, c'est tout l'ensemble lui-même qui tombe et qui est délaissé. Je ne voudrais pas, devant mon Juge, en prendre la responsabilité ¹¹⁷.

La pièce maîtresse, il nous semble, de la pensée sociale du cardinal Villeneuve fut son discours du 25 juin 1936, sur le devoir et la pratique du patriotisme. Il a traité ce sujet, si difficile et si brûlant, avec toute la sûreté de sa doctrine thomiste, de son sens de la mesure, de sa longue expérience de la vie canadienne, de son zèle pour le bien authentique de ses compatriotes ¹¹⁸.

Si l'on considère l'ensemble de la doctrine contenue dans ces travaux du cardinal, l'on y trouve donc des directives précieuses que nos sociologues et nos hommes d'œuvres auraient grand profit à utiliser; elles sont celles d'un maître incontestable de la pensée sociale et elles retiennent une valeur permanente.

¹¹⁴ Id., *Le corporatisme et la liberté*, dans *Semaines sociales du Canada*, 22 (1945), p. 286-303.

¹¹⁵ Id., *Liberté et libertés*, dans *Quelques Pierres de doctrine*, p. 173-217.

¹¹⁶ Id., *Discours devant les journalistes de Washington*, dans *L'Action catholique*, 30 novembre 1939.

¹¹⁷ Id., *Le Fait français en Amérique*, Québec, *L'Action catholique*, 1938, p. 29.

¹¹⁸ Id., *Devoir et Pratique du Patriotisme*, Québec, *L'Action catholique*, 1941, 30 pages.

E. CHEF NATIONAL.

L'un de nos observateurs les plus perspicaces sur la colline parlementaire d'Ottawa a écrit cet éloge funèbre :

Comme chef de l'Église canadienne, le cardinal Villeneuve a donné constamment la direction spirituelle la plus noble et la plus salutaire. L'obéissance respectueuse des catholiques et leur exemple prolongeaient l'influence morale de ses enseignements religieux jusque dans les milieux qui ne sont pas de notre foi . . . C'est pourquoi, d'un bout à l'autre du Canada, on pleure la mort du cardinal ¹¹⁹.

C'est bien, en effet, comme homme d'Église, que le cardinal a été chef national, en apportant aux siens les conseils de la foi ¹²⁰; c'est en vue des âmes qu'il a fait sa part pour la stabilité intérieure et le renom extérieur de la patrie.

1. *A l'intérieur.*

Le cardinal Villeneuve a été le plus grand Canadien français de son époque, par sa perspicacité, sa mesure et sa doctrine. Il a révélé, a-t-on dit, « une personnalité extraordinaire, un caractère qui possédait les qualités transcendantes d'une race dont on ne voulait pas croire qu'elle put monter si haut dans le domaine de la pensée ¹²¹ ». Il fut un grand Canadien français, parce qu'il avait foi en sa nationalité, parce qu'il l'aimait, parce qu'il comprenait ses problèmes.

Il avait foi en sa nationalité; il reconnaissait sa mission providentielle consacrée par l'histoire ¹²², une mission rédemptrice à laquelle il faut s'attacher :

Il n'en tiendra qu'à nous de nous pousser par tant de moyens supérieurs mis à notre disposition pour servir d'instrument à Dieu. Car, en nous vit une idée profonde qui vient de Lui et qui doit être la trame de nos destinées ¹²³.

Pour écarter, vraisemblablement, la surprise qu'une pareille affirmation aurait pu soulever quelque part, il l'appuya un jour sur des

¹¹⁹ Lorenzo PARÉ, *Ce qui se passe à Ottawa*, dans *L'Action catholique*, 18 janvier 1947.

¹²⁰ Voir card. J.-M.-R. VILLENEUVE, o.m.i., *Devoir et Pratique du Patriotisme*, p. 26.

¹²¹ Voir Louis-C. O'NEIL, *Le Cardinal*, dans *Le Messager*, [Sherbrooke], 1^{er} février 1947.

¹²² Card. J.-M.-R. VILLENEUVE, o.m.i., *La survivance de l'esprit français par celle des mœurs et des traditions*, dans *Deuxième Congrès de la Langue française au Canada. Compte rendu*, Québec, *L'Action catholique*, 1938, p. 188-189.

¹²³ Id., *Devoir et Pratique du Patriotisme*, p. 28-29.

déclarations récentes du cardinal O'Connell de Boston, de M^{gr} Patterson de Manchester et du cardinal McGuigan, alors archevêque de Régina ¹²⁴.

Le cardinal Villeneuve aimait sa nationalité. Ne fit-il point représenter dans ses armoiries la feuille d'érable, emblème de ses origines ? Son discours au Palais-Montcalm, le 20 janvier 1937, sur une mentalité, une « mystique » française; sa lettre annonçant le deuxième Congrès de la Langue française sont témoins de cet attachement :

Nul d'entre nous, prêtres et religieux, ne saurait demeurer indifférent à l'idiome que nous avons appris des lèvres de nos mères, et qui nous a transmis de générations en générations l'âme de l'ancienne France ¹²⁵.

L'expression la plus délicate des sentiments du cardinal reste sans doute son discours du 12 février 1936, à la Société du Parler français, qu'il a intitulé : « Pourquoi prendre soin de nos vieux mots ¹²⁶ ».

Le cardinal Villeneuve aimait donc sa nationalité; et il en comprenait tous les problèmes.

Pour lui, le Canada français est avant tout, comme il convient, la province de Québec, privilégiée de la Providence, qui doit son bonheur « à sa religion et à ses vertus familiales et sociales ¹²⁷ ». Mais le Canada français, c'est aussi « la dispersion », qu'il aurait peut-être séparée, autrefois, d'une Laurentie autonome. Il n'en va plus ainsi maintenant. A cause, probablement, de l'orientation imprévue de la politique canadienne vers l'indépendance; peut-être aussi à la suite du règlement des affaires scolaires ontariennes et de son expérience dans l'Ouest, le cardinal est désormais opposé à ce séparatisme qui soulève tant de craintes chez nos compatriotes dispersés ¹²⁸. Il cherche, au contraire, à aider de toute son influence nos minorités. Il a rappelé, à Toronto, à Montréal, auprès des plus hautes autorités, les droits naturels et constitutionnels des Canadiens français dans les provinces occidentales du pays.

¹²⁴ Id., *Le deuxième Congrès de la Langue française*, dans *Le Canada français*, 24 (1935-1936), p. 604.

¹²⁵ Id., *Lettre au clergé et aux communautés religieuses*, 12 octobre 1936, dans *Deuxième Congrès . . .*, p. 17; voir aussi, Id., *Lettre au directeur de l'Enseignement primaire*, 1^{er} septembre 1936, dans *Le Devoir*, 10 septembre 1936.

¹²⁶ Id., *Pourquoi prendre soin de nos vieux mots*, dans *Le Canada français*, 23 (1935-1936), p. 711.

¹²⁷ Id., *Allocution*, dans *La Voix de l'Est*, 29 octobre 1936.

¹²⁸ Voir D. FRÉMONT, *La visite du Cardinal*, dans *La Liberté*, [St-Boniface], 3 juin 1936.

Au Manitoba, il n'est pas « étranger à l'obtention d'un permis pour l'érection du poste de Radio-Saint-Boniface ¹²⁹ »; c'est là précisément qu'il prononce son dernier grand discours pour féliciter les Franco-Manitobains d'avoir gardé leur foi et leur langue, d'avoir gardé leur foi par leur langue ¹³⁰.

Son influence en Saskatchewan dépasse ce que l'œil a vu lors de son règne à Gravelbourg. Son rapport sur l'état social et religieux de la province louange les Canadiens français qui s'y sont groupés et qui conservent si bien leurs vertus traditionnelles; il réaffirme leurs droits, arbitrairement réduits par les lois provinciales, mais qui s'imposent de plus en plus et que les hommes publics ne peuvent mésestimer « sans injustice et sans insipience ».

L'Alberta n'est pas étrangère aux sollicitudes du cardinal Villeneuve. Il y dit, en 1936:

Dans ce pays où nous sommes arrivés les premiers par la Providence de Dieu, si nous laissons tomber notre langue et tout ce qu'elle représente, nous ne rendrions pas service au pays. Ce serait de notre part une trahison et au lieu, par conséquent, de donner à ce Canada le meilleur de nous-mêmes, c'est le meilleur de nous-mêmes que nous laisserions ¹³¹.

Le cardinal a été un grand Canadien français; il fut aussi, selon le Très Honorable Louis Saint-Laurent, « un des plus grands Canadiens de notre génération ». Comme Canadien, il a prêché l'unité nationale, le respect de l'autorité et de l'ordre, la résistance contre l'agression.

Dans sa pensée, la patrie canadienne doit grandir sur la base d'une double civilisation, anglaise et française ¹³². Elle doit s'appuyer sur les principes chrétiens symbolisés jadis par le geste de Jacques Cartier plantant une croix sur notre sol, comme il le proclamait si crânement à l'Université de Toronto ¹³³. Elle survivra, cette patrie, par l'entente mutuelle, comme il l'affirma aux catholiques torontois d'origine irlandaise.

¹²⁹ L. LAFRENIÈRE, o.m.i., *Le cardinal Villeneuve*, dans *La Liberté et le Patriote*, [Winnipeg], 24 janvier 1947.

¹³⁰ Card. J.-M.-R. VILLENEUVE, o.m.i., *La radio française*, dans *La Survivance*, [Edmonton], 31 mars 1948.

¹³¹ Id., *Allocution au neuvième congrès général de l'A.C.F.A.*, dans *La Survivance*, 8 juin 1936.

¹³² Id., *Discours devant les journalistes de Washington*, dans *L'Action catholique*, 30 novembre 1939.

¹³³ Id., dans *Cardinal Villeneuve's Visit to Toronto, June 1934*, Toronto, St. Michael's College, 1934, p. 51.

daise, après avoir rappelé la charité exercée par nos pères à l'égard de leurs pères¹³⁴. Elle se fortifiera par le respect des minorités, comme le cardinal le disait bien aux membres de l'Empire Club de Toronto:

Les droits dont jouit la minorité anglaise en matière d'éducation dans la province de Québec devraient décider les autres provinces à traiter de même les minorités françaises chez elles; et cela, à n'en pas douter, contribuerait considérablement au progrès de l'unité nationale¹³⁵.

Comme Canadien, le cardinal Villeneuve a voulu le respect de l'autorité constituée.

Il a accordé au souverain les honneurs dus au dépositaire suprême du pouvoir civil, dus, en un mot, au roi du Canada¹³⁶. Lorsqu'il demande des supplications pour la famille royale, il s'appuie sur l'autorité de saint Paul commandant de prier pour l'empereur de Rome et il emprunte le texte inspiré des Psaumes: «*Deus judicium tuum regi da, et justitiam tuam filio regis, et dominabitur a mari usque ad mare et a flumine usque ad terminos orbis terrarum*»¹³⁷.

Le cardinal a encore voulu l'obéissance aux autorités civiles dans la résistance contre l'agression naziste de 1939. S'il a agi alors comme il l'a fait, c'est qu'il avait conscience de rendre service aux siens en leur faisant accepter, dans la paix, une situation que personne ne pouvait changer. Il fallait alors tirer le meilleur parti possible des circonstances et éviter de passer aux yeux du monde, civil et religieux, pour des brouillons et des égoïstes; car aux yeux du monde, la victoire hitlérienne signifiait l'anéantissement «*des traditions religieuses, culturelles et sociales*». Le cardinal savait très bien ce qu'il disait lorsqu'il affirmait:

. . . si l'Église est contre la guerre, elle n'est point contre la défense du droit. Elle a organisé des croisades contre les oppresseurs sacrilèges, elle a toujours appuyé ceux qui défendaient légitimement leur patrie¹³⁸.

¹³⁴ Id., *ibid.*, p. 72.

¹³⁵ Id., *Discours devant l'« Empire Club » de Toronto*, 17 avril 1941, dans *Semaine religieuse de Québec*, 53 (1940-1941), p. 562-570.

¹³⁶ EVÊQUES DE LA PROVINCE DE QUÉBEC, *A l'occasion du jubilé d'argent de Sa Majesté George V*, 8 avril 1935, dans *Mandements . . .*, t. 14, p. 405-419; aussi, card. J.-M.-R. VILLENEUVE, o.m.i., *A l'occasion de la mort du Roi George V*, 21 janvier 1936, *ibid.*, t. 15, p. 49-52; id., *Avis et recommandations à l'occasion de la prochaine visite de Leurs Majestés le Roi et la Reine du Canada*, 28 avril 1939, *ibid.*, p. 586.

¹³⁷ Voir id., *Discours à la suite de la messe solennelle célébrée pour la famille royale . . .*, 28 janvier 1936, dans *Mandements . . .*, t. 15, p. 53-55.

¹³⁸ Id., *Allocution en la fête du Sacré-Cœur*, 31 mai 1940, Ottawa. Imprimeur du Roi, 1940, p. 6.

2. *A l'extérieur.*

Le cardinal Villeneuve a donc été un grand Canadien. Il a été, selon le mot de Sa Sainteté Pie XII, « la gloire » de notre pays. Car il fut, auprès des peuples étrangers, la voix la plus diplomatique, la plus représentative et la plus sereine du Canada.

En Angleterre, il est reçu par le roi; il pontifie solennellement à Londres; il y fait le panégyrique des saints martyrs John Fisher et Thomas Morus¹³⁹.

En France, accueilli par le président de la République, il est un légat idéal; il est reçu avec honneur et éclat; il parle à toute la nation par la voie de la Radio¹⁴⁰.

Aux États-Unis, il est l'hôte aussi du président Roosevelt et devant un auditoire de journalistes il remercie Dieu des relations bienveillantes qui existent entre nos deux pays et qui sont une grande leçon de paix pour les autres peuples¹⁴¹.

C'est encore en Italie, en Irlande, en Pologne, au Mexique, que le cardinal Villeneuve va porter brillamment le nom du Canada.

Il fut, certes, l'un des plus grands de son époque !

CONCLUSION.

Comment conclure ici ces quelques pages !

Disons que le rayonnement social du cardinal Villeneuve fut immense, qu'il fut imprégné de la plus haute sagesse, qu'il fut peut-être notre salut.

L'on est renversé à la considération de l'immense activité sociale du cardinal, lorsqu'on songe qu'elle s'alliait chez lui à tant d'autres activités immenses, comme écrivain, orateur, réalisateur, dans le domaine de l'éducation, de la direction des âmes, de la philosophie, de la théologie, de la spiritualité, de l'histoire, du droit canonique, de l'administration ecclésiastique.

¹³⁹ ID., *Souvenirs et impressions de voyage en Europe*, 8 décembre 1935, dans *Mandements* . . . , t. 14, p. 448.

¹⁴⁰ ID., *ibid.*, p. 454-455; aussi, ID., *Salut à la France*, dans *Paris-Canada*, 10 novembre 1935; ID., *Discours à la France*, 24 décembre 1941, dans *Semaine religieuse de Québec*, 54 (1941-1942), p. 302-306.

¹⁴¹ ID., *Discours devant les journalistes de Washington*, *loc. cit.*

L'influence du cardinal Villeneuve fut imprégnée de la plus haute sagesse, celle de la doctrine traditionnelle jointe à une prudence et à un doigté incomparables :

C'était un alliage de fermeté et de douceur, selon les circonstances qui lui commandaient de parler. Quand c'était le temps d'être sévère il l'était et il lui arriva de s'exprimer avec une crânerie qui figeait momentanément ses auditoires. Mais il revenait à la douceur, à la délicatesse qui attendrit, satisfait d'avoir fait comprendre l'imminence du danger, la gravité de la situation¹⁴².

De fait, peu d'hommes ont su, chez nous, faire accepter, par tant de gens, tant de vérités salutaires.

L'on ne saurait dire « de quel prix fut son influence religieuse et sociale pour maintenir ici la paix quand partout grondaient la haine et la révolte¹⁴³ ».

L'histoire reconnaîtra sans doute le cardinal Jean-Marie-Rodrigue Villeneuve, o.m.i., comme l'un des plus grands bienfaiteurs de notre patrie.

Germain LESAGE, o.m.i.,
professeur à la Faculté de Droit canonique.

¹⁴² Louis-C. O'NEILL, *Le Cardinal*, loc. cit.

¹⁴³ M^{sr} P. BERNIER, C.S., *Eloge funèbre à la Basilique d'Ottawa*, dans *L'Action catholique*, 27 février 1947.

Graham Greene, *écrivain eschatologique*

Les idées d'une époque sont très souvent le résultat, la continuation ou la réaction contre les idées d'une époque précédente. La Renaissance a été depuis longtemps décrite comme une réaction contre les ténèbres du moyen âge. La lumière de la recherche plus récente et plus honnête nous fait voir que la grande clarté du moyen âge nous a été cachée par une érudition étrangement éloignée de la vérité. Ainsi, nous avons appris que la Renaissance a été à plusieurs points de vue une continuation de la pensée médiévale et non pas une réaction contre cette pensée.

De la même manière une grande partie de notre littérature anglaise du XX^e siècle pousse ses racines jusque dans la terre fertile de l'époque de la reine Victoria — une terre bouleversée par les agitations intellectuelles du temps. Darwin avec sa théorie de l'évolution causa un des plus sérieux de ces soulèvements et renouvela le conflit entre la religion et la science — ce conflit que Chesterton appela « une collision maladroite et peu nécessaire entre deux formes d'ignorance impatiente ». Peu nécessaire ou non, le fait est que ce conflit divisa l'Angleterre intellectuelle et morale. Parmi les uns, nous notons un affaiblissement sinon une perte complète de la foi chrétienne; chez les autres, c'est l'esprit des croisades qui renaît et qui fortifie la foi.

Le poète anglais Tennyson nous montre la désolation morale de cet âge; l'écrivain Arnold, ayant perdu la foi, ne sait pas où aller; Swinburne devient païen; Hardy s'abandonne à un pessimisme cynique; Huxley, le bouledogue de Darwin, devient le chef de tous ceux qui ont abandonné les sanctuaires de la foi pour les expériences de la science.

Par contre, le mouvement d'Oxford donna à la religion une énergie qui dure encore aujourd'hui. L'Église anglicane attira un nombre encourageant de jeunes intellectuels. Parmi ceux-ci nous en trouvons quelques-uns qui sont devenus catholiques, notamment Newman.

Ce deuxième printemps de l'Église romaine en Angleterre produisit un mouvement littéraire néo-catholique d'une énergie remarquable.

Ces idées et ces divisions du XIX^e siècle ne sont pas mortes au XX^e.

Aujourd'hui aussi nous trouvons ceux qui ont rejeté la foi chrétienne. Nommons Shaw, qui s'est appliqué à détruire dans un âge qui avait tellement besoin d'un esprit créateur; Wells qui, à la fin de sa vie, était devenu un pessimiste absolu; Huxley, un descendant du défenseur de Darwin, qui en est aujourd'hui à chercher la vérité à tâtons; Hemingway, un catholique qui a perdu la foi et qui se contente d'une philosophie presque bestiale; les « nouveaux russes » qui se tournent vers Moscou pour leur inspiration; Koestler, Gide et tant d'autres qui ont perdu leur foi dans le Kremlin. Notre XX^e siècle est en quelque sorte l'héritier d'un monde agité et lancé sans orientation à travers l'espace.

Il est bon, toutefois, de se souvenir que le mouvement littéraire néo-catholique de Newman continue dans notre XX^e siècle. Il est vrai que Chesterton est mort, mais son influence vit encore; Belloc, ce grand produit des génies français et anglais, demeure comme le Gibraltar de la vérité historique; Knox, au nom tellement protestant, accélère le retour de l'Angleterre au catholicisme; Evelyn Waugh et Graham Greene rappellent à un monde païen l'existence de Dieu et de l'Église. L'impression faite par Waugh a été si forte que pendant la guerre les Anglais ont voulu diviser la littérature anglaise moderne en deux époques appelées « pre-Waugh » et « post-Waugh » ! Et l'importance de Graham Greene n'est pas pour nous catholiques un mince sujet d'orgueil.

Greene naquit en Angleterre en 1904. Son père était principal d'un « public school ». (En passant, il est intéressant de noter que le grand écrivain Robert Louis Stevenson, auteur de *Dr. Jekyll and Mr. Hyde*, était un cousin éloigné des Greene — intéressant, dis-je, car les deux écrivains, le Stevenson d'hier et le Greene d'aujourd'hui, cherchent à souligner les relations qui existent entre le bien et le mal dans l'homme.) Greene étudia à Oxford. Une série d'expériences dans le journalisme suivit ses études universitaires. Durant la deuxième guerre mondiale Greene fut employé au « Ministry of In-

formation » et au « Foreign Office ». Sa femme et ses deux enfants demeurent à Oxford. Il est devenu catholique vers 1926, grâce à une recherche intellectuelle plutôt que par un rapprochement sentimental. Les travaux de l'esprit l'ont toujours intéressé — il fut journaliste, critique de cinéma, critique littéraire, rédacteur et directeur d'une grande maison d'édition. Le domaine des affaires n'a pour lui aucun attrait. Après ses études, il passa moins de deux semaines dénuées d'intérêt avec la British-American Tobacco Co., en dépit des impatiences « fumantes » que ce travail ne manqua sans doute pas de lui causer.

Greene a été appelé « le Mauriac anglais ». Il est très connu en France. Un de ses romans, *La Puissance et la Gloire*, a été enrichi d'une préface de François Mauriac. Au sujet de ce même roman, Jean Blanzat écrivit dans *Le Figaro littéraire*: « Un des plus généreux, des plus hardis, des plus utiles parmi les romans catholiques contemporains. » Et le chanoine Delteil, dans *La Croix*, affirmait: « C'est un chef-d'œuvre et un chef-d'œuvre chrétien. »

En Angleterre et en Amérique, Greene est considéré comme peut-être le plus habile des romanciers modernes. Même ceux qui n'aiment pas ce qu'il dit, admettent qu'il le dit très bien.

* * *

Il est souvent possible de décrire une époque littéraire par le genre de poésie ou de prose préféré par les auteurs du temps. L'âge de la reine Élisabeth était celui de Shakespeare, de Jonson et de Fletcher — c'est-à-dire, l'âge du drame. Le XVIII^e siècle a été témoin d'un effort concentré particulièrement sur l'essai en prose. Au début du XIX^e siècle nous trouvons les poètes, Wordsworth, Coleridge, Byron, Shelley et d'autres. C'est sous le règne de Victoria que le roman anglais est devenu florissant. Et depuis cet âge de Dickens et de Thackeray, le roman est devenu le genre littéraire le plus important du XX^e siècle. Ce développement a été accompagné d'une maîtrise croissante des principes de construction et d'organisation de détail. Cette amélioration nous a apporté chez les romanciers un talent supérieur qui leur permet de raconter leurs histoires avec un meilleur sens des valeurs, soit, de l'enchaînement des épisodes révé-

lateurs, de la logique, des descriptions convenables, des incidents probables et des caractères vraisemblables. C'est avec gratitude que le lecteur d'aujourd'hui ne rencontre plus de romanciers qui deviennent des commentateurs incorrigibles et qui ajoutent de longues descriptions qui n'ajoutent rien à l'histoire racontée.

Comme auteur du XX^e siècle Greene a pu étudier les œuvres des grands romanciers du passé et comme critique moderne, il est au courant des tendances de la littérature contemporaine.

Nous trouvons dans les écrits de Greene un respect tout à fait anglais et même « churchillien » pour l'importance des mots du vocabulaire vivant et énergique. Une lecture attentive d'un roman de Greene démontre que l'auteur connaît très bien les grands poètes de la littérature anglaise et qu'il sait comment emprunter leurs plus belles phrases, les changer et les faire siennes. Deux exemples suffiront pour faire voir ma pensée. Le poète anglais Wordsworth, dans un poème très connu — *Ode on the Intimations of Immortality* — avait écrit, et je cite en anglais :

Not in entire forgetfulness,
And not in utter nakedness,
But trailing clouds of glory do we come
From God, who is our home;
Heaven lies about us in our infancy !

Greene, dans le roman *Le Rocher de Brighton*, parlant du jeune adolescent Pinkie, nous dit :

He trailed the clouds of his own glory after him: hell lay about him
in his infancy.

Cet emprunt, à la fois intelligent et judicieux, n'est pas le seul. Un deuxième exemple remonte à Shakespeare. Dans la tragédie de *Hamlet* nous trouvons le jeune prince avec son ami Horatio. Ce dernier ne soupçonnait même pas l'existence d'êtres et de valeurs surnaturels. Et Hamlet, un jour, lui disait :

There are more things in heaven and earth, Horatio,
Than are dreamt of in your philosophy.

Dans un roman de Greene nous retrouvons les mêmes mots :

It's a strange world, there's more things in heaven and earth . . .

Greene ne finit pas la phrase. Inutile de dire le titre du roman, car l'idée est à la base de tout ce qu'il écrit. La pensée de Greene n'est

pas superficiellement limitée à la vie présente — comme écrivain eschatologique, il s'intéresse toujours à la vie future.

Tout de même, le monde mélodramatique dans lequel nous vivons est aussi le monde du romancier Greene. Il est l'auteur d'un bon nombre de romans policiers. La « cinquième colonne » de la deuxième guerre mondiale l'a inspiré lorsqu'il écrivit le roman *Ministère de la Peur*. La persécution religieuse au Mexique est décrite dans son chef-d'œuvre *La Puissance et la Gloire*. Dans l'œuvre de Greene les incidents l'emportent sur les commentaires. Sa carrière de journaliste explique comment sa pensée se nourrit d'observations et d'expériences personnelles. Il se sert constamment de son matériel de journaliste. Dans ses romans, nous rencontrons les disciples de Hitler, les espions et les soldats de Staline en Espagne, un marchand de munitions qui nous fait penser à Zaharoff et plusieurs autres que nous reconnaissons comme les personnages considérables — bons et mauvais — de notre temps. Ce monde mélodramatique est bien connu de la littérature américaine où on l'appelle « the hard-boiled school ». C'est un monde de violence, de désintégration sociale, une sorte de monde abandonné de Dieu. Ernest Hemingway est peut-être le premier parmi les romanciers de ce genre. Ses romans et ses contes ne portent aucunement la marque de l'influence des chefs-d'œuvre littéraires d'autrefois. L'action compte pour tout. L'auteur ne fait pas de commentaires. Il ne prêche pas : il raconte. Les phrases sont simples, sentencieuses. Hemingway, lui-même, dit que « la prose est de l'architecture, et non pas de la décoration d'intérieur ».

Il est intéressant de noter toutefois que la culture morale et intellectuelle d'un peuple est souvent reflétée dans son architecture. De même, Hemingway, dans son style, nous fait penser à un monde qui se précipite vers la destruction. Greene, aussi, souligne ce fait. Dans son roman *Ministère de la Peur*, il fait dire à Arthur Rowe qui parle à sa mère dans un rêve :

Tu sais, maman, nous vivons une vie artificielle maintenant, le thé servi sur la pelouse, les vêpres, le croquet, les amies, leurs potins et le jardinier poussant sa brouette chargée de feuilles mortes . . . Tout cela c'était le bon vieux temps et, bien que des romanciers nous en parlent encore, dans de nombreux livres, toutes ces choses n'appartiennent plus qu'au passé . . . Tu avais l'habitude de te moquer . . . des livres d'aven-

tures . . . , oui, les espions et criminels avec leurs poursuites éperdues en automobile, mais, maman, c'est la vie que nous vivons à présent . . .

Pour nous faire bien comprendre et apprécier ce monde de violence et de dégradation morale, Greene se sert magistralement du symbolisme. Il n'y a rien de nouveau dans cette tonalité suggestive. Shakespeare nous en a donné quelques exemples. Louis Gillet a écrit :

Macbeth est un chef-d'œuvre de clair-obscur. C'est la plus rembranesque des œuvres de Shakespeare. D'un bout à l'autre, on ne l'imagine que dans les ombres du crépuscule ou dans les horreurs de la nuit. C'est une tragédie de ténèbres. Toutes les scènes principales s'y cachent de la clarté du ciel . . . C'est une pièce où il fait lourd, où il rôde dans l'air quelque chose de sinistre . . .

Nous trouvons le même paysage moral dans l'œuvre de Greene. L'intérêt passionné qu'il porte à un monde de violence, de décadence et de monstruosité, caractérise bien sa pensée sur notre civilisation. Les criminels, dans ce qu'il appelle ses divertissements et dans ses romans, sont des symboles affreux de l'amoralité de notre monde. Ces choses ont une signification qui dépasse les bornes de l'intrigue et les descriptions des caractères.

C'est pourquoi dans le monde « greenien » nous rencontrons les vautours, les rats, les « coquerelles », les chambres qui ne sont que des cellules de prison, les hommes qui ne sont que les pions de la fortune et les jouets d'un destin cruellement indifférent.

C'est encore une fois le monde macabre et lugubre de Hemingway et de Faulkner. Ce dernier a eu une grande influence sur Greene. Cette influence n'est pas limitée à cette question de symbolisme et de technique.

Nous avons dit que la carrière de journaliste avait eu une influence sur Greene. Soulignons le fait, maintenant, que durant cette carrière, Greene a été critique de cinéma. Et cette expérience, cette analyse de l'art de l'écran, est assez souvent révélée dans ses romans quand l'œil et la caméra du photographe semblent remplacer la plume de l'écrivain. Certes, l'ordre de succession des scènes, l'angle descriptif, le coup d'œil bref et pénétrant dans le passé — tout ceci, dis-je, suggère le metteur-en-scène plutôt que l'auteur d'un roman. En effet, plusieurs de ses livres ont fourni des scénarios aux studios d'Europe et d'Amérique — *Le Ministère de la Peur*, *Le Rocher de Brighton*,

La Puissance et la Gloire, The Third Man, The Fallen Idol, Confidential Agent, etc. On pourrait ajouter que Hollywood n'a pas été aussi fidèle à l'œuvre de Greene que les Européens. Sans doute, c'est cette habitude lamentable de Hollywood qui a poussé Evelyn Waugh à dire: « Chaque roman acheté pour le cinéma a une qualité individuelle, bonne ou mauvaise, qui en fait une œuvre remarquable. A Hollywood, c'est le rôle d'un grand nombre de mauvais écrivains fort bien payés de découvrir cette qualité, de l'isoler et de la faire disparaître. »

Cette influence du cinéma se retrouve dans la technique du plan de ses romans. Une des formules favorites de l'écran depuis l'enfance du cinéma est celle de la poursuite. Nous trouvons la police à la poursuite du criminel, le destin à la poursuite de l'homme, et, trop souvent, le beau jeune premier à la poursuite de la plus belle femme du monde ! Cette formule peut servir à l'étude de caractère et permettre aussi au romancier d'employer la psychologie de la tension dramatique. Ainsi, voyons-nous que dans les romans de Greene les fils de l'histoire deviennent de plus en plus tendus et les événements se succèdent avec une rapidité accrue à l'approche de la grande scène. Les ressources de la technique du film moderne sont très bien connues de Greene. Le rythme et la complexité de la poursuite nous font apprécier l'intensité des relations entre les caractères — surtout, quand la poursuite est celle d'une âme humaine par Dieu ou par Satan.

Cet intérêt profond pour l'âme humaine explique le monologue intérieur employé par Greene. La conscience de l'homme compte pour tout. L'étude de l'âme humaine remonte aux premiers temps de la littérature. Ce que Green a ajouté à cette étude a été une maîtrise particulière de la technique moderne. Greene est un artiste accompli de notre temps.

* * *

Toutefois, ce qui importe beaucoup plus c'est la pensée de l'auteur. Que trouvons-nous dans l'âme et le cœur de l'écrivain ? C'est là le fond du problème. Greene est un romancier eschatologique. C'est-à-dire qu'il s'intéresse à la mort, au jugement dernier, à la récompense divine et au châtement éternel. Le prêtre réfractaire de son

roman *La Puissance et la Gloire*, en dépit de ses faiblesses peu sacerdotales, gardera sa foi humble et forte, et trouvera en elle le courage nécessaire qui le mènera au martyre et au ciel. L'adolescent Pinkie de son roman *Le Rocher de Brighton* est depuis son jeune âge un candidat aux flammes de l'enfer. Le pauvre Scobie est le plus grand problème du roman *Le Fond du Problème*. Est-il damné ou sauvé ? Greene ne nous donne pas la réponse bien qu'il semble suggérer que le purgatoire est sur le point de recevoir la visite d'un pensionnaire presque permanent. Evelyn Waugh, moins charitable — les anglais l'appellent « the cold Waugh », — n'hésite pas à damner Scobie. Quelle est notre opinion ? Nous répondons par une autre question : quelle était la dernière pensée, la pensée la plus profonde de Scobie au dernier instant ? Nous ne le savons pas. Il ne nous appartient pas dans de tels moments, de déterminer ce qui n'appartient qu'au jugement de Dieu. « Entre le pont et l'eau, disait à peu près le Curé d'Ars, il y a place pour toute la miséricorde de Dieu. » Dans son dernier roman, *La Fin d'une Liaison*, Greene nous raconte l'histoire d'une âme qui a vécu longtemps en état de péché, mais qui, cependant, semble destinée au ciel.

Cet intérêt dans la conduite de l'homme d'un point de vue surnaturel est à la base de la philosophie greenienne — ou, selon l'expression anglaise, « the bedrock of Greenland ». Or, cette préoccupation religieuse est quelque chose de nouveau chez un romancier du monde anglais.

Si l'on jette un regard vers le développement du roman anglais, nous voyons que l'enfance de ce genre littéraire se situe au XVIII^e siècle. Au début du XIX^e, nous trouvons les romans d'aventures de Sir Walter Scott et le roman domestique de Jane Austen. Plus tard c'est le grand Dickens qui lutte contre le matérialisme athée de la révolution industrielle. Il est vrai que la religion apparaît dans ces romans, mais c'est une piété peu profonde, une philosophie de surface, un style émaillé de formules chrétiennes qui ont perdu leur vie et leur valeur. Le curé de campagne dans le monde de Jane Austen se rapproche plus du président d'un club Kiwanis que de celui de Bernanos. Nous ne demandons pas aux romanciers de l'âge de Victoria des développements théologiques. Dans ces romans, la musique douce de l'orgue

remplace la colère terrible de Jéhovah. Au XX^e siècle le roman anglais et l'américain se sont abaissés à un réalisme incomplet et dégradant. Si l'homme avant Darwin se considérait comme apparenté aux anges, le romancier après cette théorie de l'évolution a voulu souligner l'élément animal dans l'homme. Pendant trop longtemps Freud a été l'inspirateur de nos auteurs. Et durant les années qui précédèrent la grande crise économique de 1929, l'influence de Marx s'est jointe à celles de Darwin et de Freud. On ne mentionnait la religion que pour l'attaquer.

Ces remarques s'appliquent à la majorité des romans. La poésie anglaise peut être déclarée innocente de cette accusation. Et rappelons-nous que le mouvement littéraire néo-catholique continuait alors à grandir et à exercer une influence toujours croissante. Les écrivains catholiques, poètes et romanciers, n'ont jamais cessé de présenter notre monde dans un contexte moral.

Au lieu de sonder les profondeurs psychologiques d'un monde perdu ou d'appliquer les principes économiques à un homme égaré ou de faire sombrer la dignité de l'homme dans un naturalisme négatif, Greene est hanté par le problème de l'isolement de l'animal humain destiné au bonheur éternel et en danger de damnation. L'homme, pour Greene, n'est pas un animal qui lutte pour sa survivance; il n'est pas une marionnette dansant à la musique marxiste ou freudienne, mais une créature de Dieu qui lutte contre le mal et qui a besoin d'aide. C'est Chesterton qui disait que du point de vue religieux tous les hommes ont la même valeur, tout comme les sous ont tous la même valeur, leur seule valeur venant du fait qu'ils portent l'effigie du roi. Greene n'oublie jamais qu'il est le sujet du Roi des rois et il travaille indirectement pour le royaume de Dieu ici-bas. « Le sociologue, nous dit Frank Sheed, auteur de *Theology and Sanity*, ne se préoccupe pas directement des relations entre les hommes et Dieu, mais des relations entre les hommes, et ceci est vrai de la majorité des romanciers. Cependant les hommes sont en vérité en relation avec Dieu, tombés à cause d'Adam, rachetés par le Christ, en marche vers le ciel ou l'enfer; et si le romancier ou le sociologue ne se rend pas compte de ces faits, il ne connaît pas les hommes, c'est-à-dire qu'il ne connaît pas son métier. » En toute justice nous pouvons dire que

Greene connaît son métier. Greene donne à l'homme un état théologique que l'on aperçoit dans cette préoccupation du conflit intérieur entre la faiblesse humaine et la grâce divine.

Cette dimension spirituelle est ce qui donne une grande importance à Greene dans l'évolution du roman anglais. Dans un monde païen, Greene expose les vérités catholiques d'une façon indirecte, saine et sobre. Il rappelle à ses lecteurs que cette vie n'est pas la fin, qu'il y a selon Shakespeare une « contrée inexplorée d'où ne revient nul voyageur » après la mort. En vérité, Greene suit ses caractères jusqu'aux limites du temps terrestre. Le thème de la poursuite dont nous avons déjà parlé, reçoit une signification spirituelle car c'est Dieu qui poursuit l'âme du pécheur.

Dans l'œuvre de ce romancier catholique anglais nous voyons l'enthousiasme du novice. Le catholicisme est pour lui quelque chose de neuf. François Mauriac a fait une distinction entre l'écrivain français catholique de naissance et l'écrivain anglais converti au catholicisme. Mauriac disait :

Un catholique français ne s'introduit dans l'Église que par la porte principale; il est mêlé à son histoire officielle; il a pris parti dans tous les débats qui l'ont déchirée au cours des siècles et qui ont surtout divisé l'Église gallicane. Dans tout ce qu'il écrit, on découvre d'abord, s'il est du côté de Port-Royal ou des Jésuites, s'il épouse la querelle de Bossuet contre Fénelon, s'il est du bord de Lamennais et de Lacordaire ou si c'est avec Louis Veuillot qu'il se sent accordé . . . Graham Greene, lui, a pénétré comme par effraction dans le royaume inconnu, dans le royaume de la nature et de la Grâce. Aucun parti-pris ne trouble sa vision. Aucun courant d'idées ne le détourne de cette découverte, de cette clef qu'il a trouvée tout à coup. Il n'a aucune opinion préconçue . . . Il y a la nature corrompue et il y a la Grâce toute-puissante; il y a l'homme misérable, qui n'est rien, même dans le mal, et ce mystérieux amour qui le saisit au plus épais de sa ridicule misère et de sa honte dérisoire pour en faire un saint et un martyr.

Tout en admettant la valeur de cette analyse de Mauriac, il est bon, tout de même, de souligner quelques faits que Mauriac semble oublier ou ignorer. Bien qu'il soit vrai que Greene ne s'est pas introduit dans l'Église par la porte principale, il faut admettre qu'il y avait une porte par laquelle il est entré et que cette porte a été ouverte par les penseurs du mouvement littéraire néo-catholique dont nous avons parlé. Greene est le produit de cette lignée de littérateurs. Comme les catholiques français de Mauriac, il a des ancêtres.

Si les vérités catholiques se trouvent dans l'œuvre de Greene, il ne faut pas oublier que c'était Newman qui avait indiqué le chemin et qui par sa sincérité intellectuelle et morale avait révélé au peuple anglais que le catholicisme n'était pas une religion de gens peu instruits et victimes de la superstition; si Greene nous parle beaucoup de la poursuite de l'âme humaine par la grâce divine, rappelons-nous que c'était le poète Francis Thompson qui, à la fin du siècle dernier, avait comparé l'amour de Dieu pour l'homme à un chien de chasse — une comparaison non pas blasphématoire, mais développée avec une grande délicatesse; si Greene donne une valeur spirituelle à la poursuite trouvée dans ses romans policiers, s'il s'appuie sur son expérience de journaliste, il a trouvé un modèle dans Chesterton; et, si c'est une foi ferme et solide que l'on trouve chez Greene, cette même foi explique le Gibraltar de l'Église militante en Angleterre: Hilaire Belloc. Non, les portes latérales de l'Église catholique en Angleterre sont tellement nombreuses qu'un bon nombre d'Anglais les ont reconnues comme la route la plus directe à la vérité chrétienne. Je répète, ces portes ont été ouvertes toutes grandes à la fin du XIX^e siècle.

De plus en plus, le monde anglais vient à reconnaître dans l'Église catholique une force puissante et vivante. L'écrivain non catholique, Arthur Machen, se rend parfaitement compte de cette force lorsqu'il dit:

Une littérature vraiment sérieuse est l'expression des dogmes de l'Église catholique, et ce qui en aucune façon ne s'harmonise avec ses dogmes n'est pas littérature . . . Pensez-y et vous verrez que du point de vue littéraire, le dogme catholique est ni plus ni moins le témoin des faits permanents de la nature humaine et de l'univers; c'est la voix qui nous dit clairement que l'homme n'est pas la créature du salon ni de la bourse, mais une âme solitaire en présence de la Source de toutes les âmes.

C'est là, l'importance de Greene.

Nous le voyons en feuilletant ses romans.

Je n'ai pas l'intention de faire une analyse sérieuse d'aucun de ses romans. Les philosophes et les critiques littéraires, français, anglais et américains, ont déjà versé beaucoup d'encre et sondé plusieurs profondeurs théologiques dans son œuvre. D'ailleurs, le ton hautain d'un critique littéraire n'est pas toujours apprécié et bien

accueilli. Le poète Coleridge a dit: « Les critiques sont une des espèces de vers, inférieurs au dévoreur de livres, vivant sur la matière cérébrale délicieuse d'un génie réel. » Et Addison, parlant de critiques en général, ajoute: « Parmi cette espèce superficielle, il n'y a pas un animal plus vide, ennuyeux et prétentieux que celui que l'on nomme ordinairement critique littéraire. »

Qu'on me permette de préciser ma position. Je veux tout simplement montrer que Greene attire l'attention d'un monde païen sur l'existence du jugement dernier, du ciel et de l'enfer, c'est-à-dire qu'il est un écrivain eschatologique. Cette tâche qu'il s'est imposée est nécessaire. Parmi ceux qui lisent le roman moderne et qui, par conséquent, lisent Graham Greene, il y en a des milliers qui ne croient pas en Dieu. Ils ne croient donc pas au jugement. S'il n'y a pas de jugement, il n'y a pas de récompense, ni de châtiment, c'est-à-dire qu'il n'y a pas de ciel, ni d'enfer. Et si le ciel et l'enfer n'existent pas, il n'y a aucune différence entre le bien et le mal — le péché n'existe pas.

Les hommes et les femmes dans les romans de Greene ne pratiquent pas toujours ce que l'Église enseigne, mais, au moins, ils s'en rendent compte. Dans le roman, *Le Rocher de Brighton*, Ida Arnold, une païenne du monde moderne, parle à Rose, une jeune catholique en danger à cause d'une liaison très dangereuse avec Pinkie, âme perdue et diabolique.

« Vous êtes jeune », lui dit Ida, « vous ne savez pas tout ce que je sais. »

Et Rose répondit: « Il y a des choses que vous, vous ne savez pas. »

L'air sombre, elle méditait près du lit, tandis que la femme continuait à plaider: un Dieu pleurait dans un jardin et poussait des clameurs sur une croix . . .

Ida continuait, « Je sais une chose que vous ne savez pas. Je sais la différence entre ce qui est juste et ce qui est injuste . . . »

Rose ne répondit pas; la femme avait tout à fait raison; les deux mots ne signifiaient rien pour elle. Leur saveur était effacée par celle de mots plus forts: le Bien et le Mal. Sur ceux-là, cette femme ne pouvait rien lui dire qu'elle ne sût déjà: elle savait par des preuves aussi limpides que les mathématiques, que Pinkie était le Mal; qu'importait donc qu'il eût agi ou non selon les lois des hommes ?

Dans l'œuvre de Greene le contraste est toujours là: les lois des hommes et la loi de Dieu, ce qui est juste et injuste, et ce qu'est le Bien et le Mal.

Greene nous montre l'homme devant son Dieu. Vers la fin du roman *Le Fond du Problème*, Scobie, en état de péché mortel et se croyant destiné à continuer à prêcher, s'adresse à Dieu :

Oh, mon Dieu, dit-il, c'est moi le seul coupable, car je n'ai jamais cessé de connaître les réponses. J'ai préféré te faire souffrir plutôt que de peiner Hélène ou ma femme, parce que ta douleur, je n'en suis pas le témoin. Je ne puis que l'imaginer. Mais il y a des limites à ce que je puis te faire; à ce que je puis leur faire. Tant que je vivrai, je ne puis les abandonner ni l'une ni l'autre, mais en décidant de mourir, je purge leur sang de ma présence. Je suis leur mal et de ce mal je saurai les guérir. Et toi aussi, mon Dieu, je suis ton mal. Je ne puis continuer à t'offenser pendant des mois et des mois. Je ne puis envisager la possibilité de m'approcher de la Sainte Table le jour de Noël — anniversaire de ta naissance — et d'absorber ton corps et ton sang pour dissimuler une imposture. Je ne peux pas faire cela. Il vaut mieux pour toi-même que tu me perdes une fois pour toutes . . .

Et Greene continue :

Personne ne peut monologuer longtemps seul : une seconde voix parvient toujours à se faire entendre. Tout monologue finit tôt ou tard par devenir une discussion. Ainsi, Scobie ne put-il obliger l'autre à garder le silence : elle parla du tréfonds de son corps. On eut dit que l'hostie qu'il avait enfouie là pour sa damnation se mettait à donner de la voix. « Tu prétends m'aimer et pourtant tu me fais ceci . . . tu me privas de toi pour toujours. Je t'ai préservé de plus de dangers que tu ne le saurais jamais. C'est moi qui ai mis en toi ce désir de paix afin que je puisse un jour satisfaire ce désir et contempler ta béatitude. Et voici que tu me repousses, que tu me places hors de ton atteinte. »

Dans les romans de Greene, nous trouvons et retrouvons cette relation intime entre l'homme et son Dieu. Et toujours, il insiste sur la foi et l'espérance. Dans le roman *Le Fond du Problème* c'est le père Rank qui dit :

Pour l'amour du Ciel, Madame Scobie, n'allez pas imaginer que vous . . . ou moi, nous avons la moindre idée de ce que peut être la miséricorde divine !

Greene montre avec une grande clarté que souvent ceux qui ne sont pas catholiques ne comprennent pas et ne peuvent pas s'imaginer la grandeur et la beauté de la pensée de l'Église et aussi la responsabilité terrible d'un catholique. Le pauvre prêtre, dans le roman *La Puissance et la Gloire*, se prépare à mourir comme un martyr et Greene nous fait assister à son examen de conscience :

« Quel être impossible je suis, pensa-t-il, et combien inutile. Je pourrais aussi bien n'avoir jamais vécu. » Ses parents étaient morts, lui-même bientôt ne serait pas même un souvenir. Des larmes roulèrent sur son visage; à ce moment-là il n'avait plus peur de la damnation, même la peur

de la souffrance corporelle avait reculé au second plan. Il ne ressentit qu'une immense déception de devoir se présenter devant Dieu les mains vides, parce qu'il n'avait rien fait du tout . . . Il savait maintenant qu'en fin de compte une seule chose importe vraiment : être un saint.

* * *

Nous avons jeté un coup d'œil sur la pensée de l'auteur. Il me reste une dernière question à poser et à répondre : Qu'elle est l'importance de Greene ? Parmi les catholiques nous trouvons plusieurs opinions. D'abord il y a l'admiration exagérée, inévitable et peut-être malheureuse de ceux qui sont toujours prêts à mettre tout écrivain catholique sur un piédestal. Ces bonnes âmes, simples et enthousiastes, n'admettent pas l'existence d'imperfections dans l'œuvre de leur candidat à la canonisation. Les mots « roman catholique » deviennent pour eux des synonymes de « grand chef-d'œuvre ». L'empressement avec lequel trop de catholiques embrassent n'importe quel écrivain qui semble sympathiser avec l'Église peut être exagéré et même d'un point de vue littéraire, erroné. Le dernier roman de Greene n'est pas à la hauteur des deux grands romans qui l'ont précédé. Nous espérons que sa carrière le conduira à de plus grands succès — mais qui vivra verra.

Du côté des catholiques il y a un deuxième camp. Ceux-ci ont été influencés fortement par le puritanisme. Ils voient dans Greene ce que d'autres ont vu, à tort ou à raison, dans Mauriac : un intérêt suspect et d'un goût douteux pour le problème des péchés de la chair. Ceux qui éprouvent de la répulsion pour cette étude de la faiblesse humaine ne semblent pas voir l'arrière-plan spirituel. (Ajoutons, ici, que les romans de Greene ne sont pas pour les enfants, ni même pour les adolescents.) Un roman catholique ne doit pas nécessairement être écrit par un saint, au sujet d'un saint, ni pour un saint — nous autres, nous sommes catholiques aussi !

Parmi les critiques littéraires qui ne sont pas catholiques les réactions sont diverses. Il va sans dire que les ennemis de l'Église condamnent Greene. On appelle Greene un des membres « du commando catholique ». Heureusement cet esprit n'est pas général. D'autres font preuve d'une connaissance pitoyable des fondements du christianisme. Ces derniers occupent une position de neutralité spi-

rituelle voisine de l'opposition à la pensée catholique. Comptons, aussi, les sympathisants de Moscou qui cherchent toujours l'aspect économique et demandent de la propagande qu'ils confondent avec l'art. Ceux-ci ne considèrent pas Graham Greene comme un romancier d'importance — d'autant plus que son catholicisme ne leur plaît pas. Ce travesti de critique littéraire ne mérite pas notre attention.

Greene, lui-même, ne s'occupe pas des critiques. En parlant des incroyants, il a dit: « Ils sont tellement loin de la pensée chrétienne qu'ils ne peuvent pas entrer dans mon monde. » Evelyn Waugh, au contraire, dit: « On écoute sa voix dans plusieurs coins noirs et son audacieuse affirmation du pouvoir surnaturel est tout à fait admirable. »

Frank Sheed, auteur de *Theology and Sanity*, a donné une réponse à la question: « Quelle sera l'opinion de l'avenir sur Graham Greene ? » Sheed parlait du roman en général:

Une œuvre d'art, [dit-il,] n'est pas composée afin d'illustrer la loi morale, pas plus qu'une cathédrale n'est construite afin d'illustrer les lois mécaniques. Mais si l'architecte ignore les lois mécaniques, sa cathédrale prouvera son ignorance en s'écroulant d'elle-même; et si l'artiste ignore la loi morale, le jour viendra aussi certainement où son manque de vrai réalisme sera démontré.

Le drame sublime de Graham Greene n'ignore jamais la loi morale. C'est pourquoi on l'a comparé à Dostoïevsky, Faulkner et Mauriac. Il est de leur tradition, sinon de leur grandeur.

Pour conclure, Graham Greene n'est pas un dieu parmi les romanciers, mais, chose encourageante, parmi les romanciers, il parle de Dieu.

Emmett O'GRADY,

professeur à la Faculté des Arts.

L'être, l'exister et Dieu

Il ne s'agit ici que d'assurer et de grandir une joie connue de tous les hommes. Le soi-disant athée qui vibre d'émotion et parfois contemple, à l'audition d'une grande musique, connaît Dieu. Très confusément et surtout inconsciemment, c'est pourquoi il se dit athée. Mais un plus grand nombre acceptent la connaissance commune de Dieu, Auteur de l'univers, Créateur provident, ou encore Intelligence qui a fait le plan, conçu les merveilles, et réalise encore comme cause première les choses de ce monde où nous sommes.

Joie de tous. Pourquoi tant de courses en montagne, au bord de la mer, le long des ruisseaux, tant de promenades apparemment sans but les longs soirs d'été à la lumière des astres blancs ? Ah ! je vous le dis, ce n'est pas seulement une prise d'air frais qu'on y trouve, mais la joie réelle de l'intelligence, à travers le monde devinant Dieu par transparence.

Or le but de la vie est justement de rendre plus claire cette connaissance commune, de la vouloir plus précise, plus distincte. Seraient requises ici toutes les ressources de la philosophie de l'être. C'est un but que l'on veut essayer d'approcher, d'abord par le vocabulaire ; puis l'on tentera une approche phénoménologique, interrogeant M. Gabriel Marcel et essayant de juger jusqu'où il a fait porter son effort ; il reste alors la démarche spéculative qui est le temps fort de la recherche philosophique. Il y aura donc ici trois mouvements de recherche dont les lignes sont convergentes : l'acte d'exister ne se fonde et ne s'explique que par la présence partout efficace de Dieu. Un retour sur les questions soulevées, nous permettra finalement de préciser nos conclusions.

I. — UNE APPROCHE À PARTIR DU VOCABULAIRE.

Il faut avouer que pour beaucoup de personnes, le passage, de ce mot *être*, à la pensée d'une plénitude et de la perfection des perfections reste profondément difficile.

Il faudrait entrer dans l'histoire de leur esprit, pénétrer à l'intérieur de cette cité que chacun forme avec soi-même. Le mot être est d'un emploi si fréquent que c'est dans cet usage même qu'il commence à perdre sa valeur.

C'est un mot usé, un vocable que les siècles et les erreurs des philosophes (leur idéalisme surtout et leur logicisme) ont fini par décolorer et vider de son sens propre. Et pourtant le véritable *esse* est ce que l'homme peut connaître de plus beau et de plus vrai. Face aux êtres il ne faudrait se référer à *ce qu'ils sont* que pour mieux circonscrire leur actualité, arriver à communier en eux à ce qui de soi les fonde et les déborde, et les réunit à l'infini.

Même effort de redressement s'impose pour le mot existence. Les mots placés dans leur origine sont ordinairement des êtres transparents comme ce minéral admirable, dur, le cristal de roche qui, en l'état où la nature nous l'a donné, se laisse envahir par la lumière. Le mot existence, comme le langage nous l'a donné, est transparent, avec sa particule *ek* indiquant un rapport de l'être à ses sources. Par exemple, sur les gazons, après les pluies, les champignons *ek-sistent*, posent cet acte par lequel un sujet accède à l'être en vertu de son origine. Quoi de plus clair ?

Et pourtant aujourd'hui le mot existence est chargé de poussière. On ne sait plus s'il va surtout signifier l'acte d'être, la perfection des perfections, au sens, déjà éloigné de l'étymologie, où le mot s'est spécialisé au XVII^e siècle, ou le fait d'être soumis à tous les processus de dissolution qui s'attaquent à la vie. L'existence est même présentée comme une maladie de l'essence. L'existentialisme fait appel à l'être en devenir dans le temps, de sa naissance à sa mort, surtout au devenir de l'homme avec sa liberté. De ce devenir on tente d'écrire la phénoménologie, entreprise légitime si elle ne prétend pas se substituer à la métaphysique, qui elle, se voue à l'acte des actes.

En bref, le mot existence nous offre de choisir si on le prend en son sens étymologique (*ek-sister*), en son sens classique (*esse*), ou au sens existentialiste (vivre à partir de sa liberté). Il est bien vrai que la philosophie fait parfois penser à un animal qui secréterait une coquille de plus en plus épaisse sous laquelle il finirait

par ne plus pouvoir respirer. Les mots dont on se sert s'épaississent et ne cessent pas d'accumuler des sens nouveaux parfois en opposition avec le sens qu'ils voulaient d'abord laisser transparaître¹.

Heureusement le vocabulaire de l'être se ressaisit sous nos yeux. Dans une chose dont on dit qu'elle est, dans un étant, un être, saint Thomas distinguait réellement l'essence et l'exister, ce qu'elle est et le fait même qu'elle soit. Et quand on entend parler de l'existence il ne reste plus qu'à préciser en quel sens on emploie le mot: pour désigner l'acte d'exister, ou pour désigner le devenir dont l'existentialisme tente de construire la phénoménologie².

Parlons encore de problèmes que pose le langage. Le signe oral dont se sert le langage pour peindre la pensée se divise essentiellement, comme terme énonciatif, en *nom* et en *verbe*³. Un bref examen

¹ Il est significatif, pour souligner le changement de registre qui tente de s'imposer aux philosophes de citer en exemple que deux philosophies influentes comme celles de Heidegger et de Bergson, s'appuient toutes deux sur la temporalité et sur le devenir. Bergson oppose le moi profond au moi superficiel qui se laisse étaler sur le plan de la vie sociale et de l'action; Heidegger oppose l'existence authentique à l'existence inauthentique qui est une fuite devant la finitude radicale dont on ne peut se défaire et une fuite devant la mort.

Mais Heidegger réussira-t-il un vrai rassemblement, le retour à l'unité des trois extases du temps? La décision résolue qui nous dévoile son ultime horizon, à quoi s'est-elle résolue? Nous attendons la publication entière de son œuvre. Et Bergson, nous parlant de sérénité finale, veut-il qu'on la doive seulement au pouvoir que l'intelligence a de se retourner contre la vie? Il a donné l'exemple d'une telle sérénité et c'est grand. Il est arrivé à une solution qui prolonge son œuvre écrite sans la renier, il a même souhaité ajouter une nouvelle conclusion à ses *Deux sources*, mais la mort l'a enlevé et son œuvre est demeurée remplie de lacunes au milieu des grandeurs. La décision la mieux résolue et la vie la plus profonde consisteraient à reprendre la philosophie de l'être.

² Retenons un schème qui peut être utile sur le vocabulaire de l'être:

L'être ou l'étant	}	<i>essentia:</i>	l'essence
<i>id quod habet esse</i> ce qui a l'exister		<i>esse:</i>	l'exister ou l'existence au sens classique, qui se situe chronologiquement entre le sens

étymologie et le sens existentiel. D'où trois sens du mot existence:

sens étymologique: ex-sistere, accéder à l'être en vertu de ses sources;

sens classique: le pur fait d'être, l'exister, *esse*;

sens existentiel: le devenir, surtout celui de l'homme et de sa liberté. Le devenir de l'homme à partir de sa liberté. L'homme *ex-siste*, ce qui indique un retour partiel au sens étymologique; l'homme accède à l'être non pas à partir de sa source transcendante, mais à partir de lui-même. Il a ce pouvoir de se faire être lui-même par un acte jailli de lui sur le plan de la liberté.

³ Si c'est le terme comme faisant partie du syllogisme, le terme syllogistique, qu'on veut diviser, on obtiendra *sujet* et *prédicat*.

de texte nous montre que les termes dont on se sert sont principalement les noms et les verbes. Platon chante. Ou bien le nom est présent comme sujet et ensuite comme attribut. Les deux reliés par un verbe. Platon est blanc. Cet énoncé contient un verbe et deux noms. Il faut noter que « le terme de *substantif*, employé par les anciens grammairiens, a été rayé de la nomenclature officielle par l'arrêté du 15 juillet 1910. Il présentait un certain intérêt au point de vue logique. Pour les linguistes, la notion de substantif (du lat. *sub* (sous), *stare* (se tenir), se complète par celle d'*adjectif*. Et ces deux notions réunies sont contenues dans celle de *nom*, laquelle s'oppose à celle de *verbe*⁴. »

On a été amené à distinguer le verbe du nom à cause d'une particularité: il consigne le temps. On a appelé verbe ce nom très particulier qui consigne le temps. Qu'est-ce à dire? On peut signifier le temps directement par un nom ordinaire: l'heure, le jour, l'année; par un adverbe: hier, aujourd'hui. Mais il s'agit dans le cas du verbe d'une consignification: une signification qui n'est pas directe, principale, mais qui se révèle à l'analyse.

Le propre du verbe est de signifier l'action et la passion. Ce sont là deux prédicaments pris du mouvement selon qu'on considère cette réalité du mouvement et comme venant d'un être appelé agent, et aussi comme l'acte d'un mobile appelé patient. Le mouvement oriente donc l'esprit à poser les catégories action et passion. Or la mesure propre du mouvement, c'est le temps. Le verbe signifiant action et passion signifie donc avec temps. Tel est le détour qu'il faut faire. Le verbe ne signifie donc pas le temps principalement mais secondairement. Il signifie avec temps, ou encore il consigne le temps.

Le nom signifie la chose à la manière d'un élément stable. Le verbe signifie à la manière d'un acte et par mode d'action passant dans le temps. A bien analyser cette différence, le philosophe se voit en face de l'opposition entre la stabilité de l'essence et l'acte d'exister. Une distinction primordiale à poser entre les mots de notre langage conduit donc à la distinction majeure de toute la métaphysique. Nos verbes sont l'expression de nos actes intérieurs,

⁴ *Grammaire Larousse du XX^e siècle*, Paris 1936, p. 137.

nos jugements; ces actes intérieurs sont appelés à doubler les actes extérieurs des choses existantes.

L'acte du jugement se lie à l'acte des choses réelles et il doit se modeler sur lui. Et d'abord il se modèle sur l'acte le plus profond de tous: l'exister. Il ne faut pas se surprendre que le verbe être soit aussi le verbe des verbes. Il veut rendre l'exister. On peut ramener à lui tous les autres verbes. Platon parle, se transpose en: Platon *est* parlant.

Le verbe dans le jugement veut aussi doubler les actes secondaires, soit substantiels — Pierre est raisonnable, soit accidentels — Pierre est noir. Le verbe est ainsi ce qui importe le plus dans notre langage. Parce qu'il veut rendre la perfection des actes. Et si le verbe être est le plus universel des verbes, c'est que l'exister, l'acte d'exister que ce verbe veut rendre est le plus universel des effets, et c'est l'acte des actes. Nous y reviendrons⁵.

Un point d'application important de cette recherche se rencontre en théodicée. Dans la preuve de Dieu on exige que les effets soient proportionnés à leurs causes: on exige que l'exister reconnu le plus universel des effets et exprimé par le plus universel des verbes ne puisse relever que de la plus universelle des causes: *ipsum esse subsistens*.

De même que dans l'ordre du langage qui représente l'ordre de la pensée, toutes les énonciations se fondent sur un premier jugement et un premier principe: à savoir, une même chose ne peut pas être et n'être pas, ainsi tous les êtres (l'ordre ontologique au fond commande l'ordre noétique), tous les actes d'exister des choses extérieures comme de nous-mêmes se ramènent à un premier acte, *ipsum esse*.

Analysons quelques jugements où sont liés les termes dont on vient de parler et où l'on pourra vérifier ces données. Rien n'indique mieux la composition que fait un sujet avec son existence que ce simple exemple: Socrate existe. Cette phrase nous donne un sujet

⁵ Puisque le verbe représente les actes en travail dans l'univers, soit l'acte le plus profond qui est celui de l'esse, soit l'acte d'une forme moins radicale: substantielle comme notre âme, ou accidentelle, comme la science; puisque les verbes rendent les actes, conséquence littéraire, il faut employer le verbe aux temps où il atteint le maximum de son action possible. Nourrir également une prédilection pour les noms qui ont une racine verbale: *la marche* à l'étoile.

qui existe, mais qui n'est pas l'existence. Dans l'unité ontologique concrète on peut expliquer 1° pourquoi un être est ce qu'il est, 2° pourquoi cet être existe. Quand on aura défini le sujet et expliqué ses propriétés et ses opérations, il nous restera encore à rendre compte du fait que ce sujet existe.

On peut ne pas accéder à ce deuxième problème, beaucoup plus profond que le premier. L'ontologie d'Aristote est restée toute liée au problème de la substance, ce n'est pas une ontologie existentielle. Son ontologie n'a pas dépassé l'être de l'*ens*, c'est-à-dire que dans l'*habens esse*, Aristote s'est arrêté à l'*habens* et n'a pas atteint l'acte même d'exister.

C'est que nous sommes en face d'une double composition inégalement profonde. Au delà de la composition du corps et de l'âme que nous ne voyons pas, car nous n'avons pas l'intuition directe de notre âme, au delà de cette composition qui comporte déjà ses mystères propres, il faut poser la composition de toute l'essence avec l'acte d'exister. Celui-ci est l'acte de l'âme elle-même. Acte d'exister difficile à connaître, puisqu'il est l'acte d'un acte, l'acte de l'âme qui est elle-même peu connue. Et pourtant c'est à travers cet acte d'*esse* si lointain qu'il nous est surtout possible de rechercher Dieu.

Ainsi nous avançons dans la forêt de l'existence. Et nous n'apercevons la lumière du jour que tamisée par les feuillages des arbres et à travers les ramures des conifères. Vous n'apercevez la lumière de votre exister qu'à travers votre essence. De l'essence elle-même, de l'acte qui l'informe, l'âme, nous n'avons pas l'intuition, mais seulement une connaissance quasi-expérimentale de son *quia est* et une connaissance conceptuelle du *quid est* ⁶.

C'est beaucoup pour un philosophe de dire: je suis. Affirmation dans laquelle un *je*, un sujet, une substance, un élément stable se reconnaît achevé par un acte intime qui fait le lien et la valeur de toutes ses richesses: l'exister ⁷. Et beaucoup qui ont tenté cette

⁶ S. THOMAS, *Summa contra Gentiles*, III, 46.

⁷ Tantôt nous employons existence, et tantôt exister, avec préférence. Désigner l'acte d'*esse* par *existence* c'est le désigner par un nom, donc à la manière d'un élément stable. On a vu que le nom emprunte sa manière de signifier à l'aspect essence. Désigner l'acte d'*esse* par le nom existence c'est le désigner à la manière d'un essence. Le verbe désigne à la manière d'un acte: désignons donc l'acte d'*esse* par exister.

affirmation, je suis, sur le plan de la philosophie, n'ont pas réussi, tel le grand Descartes en tête, à s'en donner une juste explication.

II. — UNE APPROCHE À PARTIR DE LA PHÉNOMÉNOLOGIE ET EN PARTICULIER, UNE INTERROGATION DE M. GABRIEL MARCEL.

Ces confusions de vocabulaire dissipées, les descriptions des phénoménologiques nous apportent beaucoup. Elles sont une mine où étudier *des approches concrètes* du mystère de l'être, et des illustrations qui soulignent dans l'être la valeur primordiale de l'exister.

En décrivant avec précision (et non sans profondeur) le devenir de chacune de nos vies il est possible de circonscrire l'acte d'exister sur lequel elles s'appuient.

Par exemple, lorsque Gabriel Marcel analyse le vide de trop de vies contemporaines accaparées mécaniquement par la fonction, il ramène ce vide au refoulement du sens de l'être⁸.

Ainsi l'opposition du plein et du vide proposée par Gabriel Marcel prend une portée métaphysique.

Qu'est-ce qui est vide ? Ce sont les abstractions des rationalistes, et ce sont les prétentions des mathématiciens, quand ils entrent en philosophie. Constructions, vidées de l'existence, et qui semblent se faire gloire de rester telles. A la limite, l'idéaliste peut se construire un monde d'idées quintessenciées, mais il a perdu de vue la plénitude des êtres.

Qu'est-ce qui est plein ? C'est l'abstraction authentique du concept lorsqu'elle n'est faite qu'en vue d'être replacée aussitôt par le jugement dans l'ordre existentiel où elle trouve son accomplissement et sa plénitude. Saint Thomas n'a jamais décrit la vérité comme se trouvant dans l'ordre de la simple appréhension. Ce n'est là qu'un temps où la connaissance prend comme son élan afin de s'achever plus parfaite et plus compétente en face de l'acte d'exister où sa perfection se trouve et où son attente est comblée.

L'opposition du vide et du plein, c'est ici l'opposition de l'absence ou de la présence de l'acte d'exister. Et c'est ce que veut dire

⁸ Gabriel MARCEL, *Position et Approches concrètes du Mystère ontologique*, tout le début. Désormais nous désignerons cet ouvrage par les lettres P.A.

au fond l'antinomie du monde de la logique et du monde de l'enchantement. Il serait même possible de rejoindre de ce biais le reproche fait à Heidegger d'avoir réduit les pensées pathétiques aux catégories des professeurs. Les pensées palpitantes sont aux prises avec l'exister, et les catégories le désertent aussi longtemps qu'elles négligent de se parfaire par le jugement.

Trouverait-on une pente sérieuse vers cette interprétation chez G. Marcel lui-même ? La page 202 du *Journal Métaphysique*, avec ses hésitations, ses retours, son appel au sentiment plus qu'au jugement, demeure un appel transparent du jugement d'existence.

Le refus du vide idéaliste n'est d'ailleurs pas le seul que désire fortement affirmer Gabriel Marcel. Il s'en prend encore aux méfaits de la fonction.

Ce que fait le problème en philosophie, vider le monde de son mystère, la fonction le fait dans la vie sociale: vider la vie de ses valeurs. Mais il importe de souligner qu'il s'agit du problème à la manière idéaliste: vie conceptuelle qui a perdu le jugement, le jugement d'existence; et qu'il s'agit d'une fonction exercée mécaniquement et qui a perdu les sources de la contemplation. Car il est possible de former des hommes qui déborderont leur fonction, pour qui elle ne sera qu'un exercice passager sous forme de parole ou d'action et une délivrance partielle des trésors que donne la contemplation, qui après avoir contemplé et même tout en contemplant pourront en accomplir quelques-unes pour déverser le trop plein de leur richesse. De même un savant est possible qui ne se complaise pas dans la pure activité vérificatrice. Un savant qui soit un grand esprit. Et au delà, un grand esprit doit aussi être possible qui soit en même temps un grand caractère. Ce serait complet.

Au contraire de cet idéal et au terme des vidages que G. Marcel dénonce dans les procédés idéalistes, on se plaindra de l'uniformité du monde alors que dans sa plénitude, celui-ci est indéfiniment varié. La plainte devient un témoignage de l'impuissance où l'on s'est mis de connaître cette variété.

Les textes de Gabriel Marcel demandent une grande attention. Car en même temps que ce philosophe dénonce l'idéalisme, il lui arrive de laisser sa pensée exagérer sous le coup de l'idéalisme. Se

réalise ici la loi du contre-choc ou de l'excès opposé. L'idéalisme est un abus intellectuel, mais s'en remettre aux puissances de l'amour pour résoudre les problèmes de l'entendement est un contre-excès. Le vidage qui est dénoncé peut prendre diverses formes. Il y a plus d'un procédé pour faire le vide. Celui qui en face du monde se laisserait dominer entièrement par les soucis de l'activité vérificatrice ne serait plus contemplateur. La même chose peut arriver en philosophie pour celui qui ne peut pas dépasser les préoccupations du problème. De même encore dans la vie sociale, le vivant créateur peut laisser se ternir l'intérêt de sa vie s'il devient un simple automate à l'intérieur de ses fonctions. La mort est alors un simple terme, elle n'est le commencement de rien, car déjà la vie était sans au-delà.

Comment espérer autre chose après une vie qui ne contenait aucune semence d'immortalité, et dont l'analyse ne savait tirer que l'accomplissement d'un certain nombre de fonctions. Faut-il une fonction sociale précise à part la seule contemplation ? Si l'une devait annihiler l'autre, il n'y a pas à hésiter : le choix est en faveur de la contemplation. Mais nous devons former des hommes assez forts, assez puissants pour que contemplant d'abord ils accomplissent quand même une ou plusieurs fonctions sociales comme en se jouant. Ils débordent leurs fonctions. Leur existence conserve comme un droit de primauté sur elle. Tout comme au plan spéculatif, l'être a une primauté sur la connaissance.

L'idéaliste veut justifier l'affirmation de l'être au point de se faire le point de départ absolu ; Gabriel Marcel défend le primat de l'être par rapport à la connaissance. C'est même à notre avis la plus belle instance du méta-problématique. Par un effort admirable l'Auteur a montré qu'on ne peut pas tout mettre en question, il faut accepter l'être. L'être est le lieu de la fidélité, pensée qui sera maintenue et soulignée dans son *Regard en arrière*. La formule qui définit l'être engagé souligne encore cette juste pensée ; l'être engagé participe à une réalité non problématisable et qui le fonde en tant que sujet⁹.

⁹ P.A., p. 90.

Gabriel Marcel arrive au fait de la participation comme indubitable, il isole ce fait, le met en relief. Puis il le livre trop facilement au mystère. Joue au fond cette croyance invincible *qu'un traitement spéculatif par la pensée sera un traitement idéaliste*. Et parce que le problème lui paraît comme l'instrument par excellence de l'idéalisme, il interdit au problème de s'en occuper.

III. — UNE APPROCHE PROPREMENT SPÉCULATIVE.

Mais il est certain que de ce fait de la participation, on peut au moins chercher les propriétés. Ce qui n'est pas tel par soi-même est tel par un autre. Ce qui n'est pas être par soi-même, ou ce qui est par participation, est en vertu de ce qui est par essence.

Ce qui revient à dire que c'est une propriété de l'être contingent qu'il ait une cause. Non seulement cet être peut ne pas être, mais il ne serait pas s'il n'avait pas une cause, si sa cause n'était pas.

Ce qui a l'acte d'exister, mais pas par soi (il ne le tient pas par soi, il ne peut même pas s'empêcher de mourir), le tient alors de celui qui l'a par essence. Inutile de placer un intermédiaire qui lui-même tiendrait l'exister d'un autre, ce serait se mettre dans l'obligation de remonter encore. Il y a en somme contradiction à dire en même temps qu'un être est tel (bon, beau, vrai ou être), par soi et pas par soi. S'il n'est pas tel par soi, il l'est par un autre.

Le fait de la participation est manifeste. On trouve les choses plus ou moins belles, on rencontre des êtres plus ou moins bons, on lit des livres plus ou moins vrais, on coudoie des hommes qui ont une plus ou moins noble existence.

Et du fait qu'un être est par participation, il suit comme une propriété qu'il soit causé par un autre. Si un être n'a pas de soi-même son existence, il la tient d'un autre. C'est près d'une évidence. Dire qu'un être tient son existence d'un autre, c'est dire qu'il a une cause efficiente. Le principe de causalité efficiente n'est pas bien éloigné du principe de non-contradiction comme on le voit ici. L'être contingent, n'ayant pas de soi-même son existence est un être causé.

Bien que chaque preuve de Dieu vaille par elle-même, elles développent toutes un schème commun et exploitent une carence fondamentale de l'être contingent.

L'exister est un acte en tout et pour tout, l'exister est l'acte de tout. Ce que les choses accomplissent de plus actuel c'est d'exister. Rien n'est posé comme acte si ce n'est en définitive par l'exister. « La lumière n'est ce qu'elle est, et même elle n'est, que parce que s'exerce un acte de luire qui la cause . . . » Et Gilson parle de « symboliser l'exister par un point d'énergie d'intensité donnée, engendrant un cône de force dont il serait le sommet et dont la base serait l'essence¹⁰ ». On peut considérer l'humanité comme une simple essence, un objet de pensée, ou encore comme pouvant être produite par un agent, mais cela n'est encore rien d'actuel.

L'exister est entre tous les autres éléments le plus parfait. Entre toutes choses, l'acte est plus parfait que la puissance, et l'esse se compare à tout comme l'acte.

Il n'est pas déterminé comme un acte est déterminé par un autre acte plus fort, mais comme un acte par la puissance. Si on déterminait l'esse comme une puissance, c'est qu'on lui ajouterait quelque chose d'extrinsèque, c'est-à-dire quelque chose d'encore plus formel, capable d'exercer sur l'esse un pouvoir déterminant. Or rien n'est extrinsèque à l'être. Donc l'être ne peut se déterminer que comme un acte par la puissance. Ainsi l'exister est l'acte ultime. Et c'est en tout l'acte le plus intime et le plus profond: c'est l'acte de l'essence, c'est l'acte de matière et forme. Nommez-moi les éléments les plus intérieurs d'un être: soyez sûrs que l'esse les pénètre pour les actuer.

Si un être existe qui soit par soi esse, exister, il comprend et il implique par soi la vie, par soi la sagesse. On l'a dit: exister est ce qu'il y a de plus parfait. D'où exister par soi contient toute perfection, l'exister subsistant sera souverainement parfait: Dieu.

CONCLUSIONS.

Ces analyses, Gabriel Marcel ne les a pas développées. Il devrait reconnaître que pour lui le chemin s'arrête au seuil, . . . sans toutefois interdire qu'on ose faire un pas vers l'intérieur.

¹⁰ E. GILSON, *Le Thomisme*, 5^e éd., p. 50 et 52.

Les difficultés qui concernent l'existence de Dieu en particulier, la raison a le devoir et le pouvoir de les élucider. Par contre, elle passerait la mesure si elle prétendait mettre au clair le mode propre d'existence qui convient à Dieu.

Mais son pouvoir de remonter aux perfections absolues est un bel ennoblissement et ce serait se laisser imposer un complexe d'infériorité devant l'idéalisme que d'y renoncer. Une théodicée est compossible avec le mystère de Dieu et dès lors nous ne pouvons pas accepter cette finale alternative: « [. . .] ces difficultés, ou bien elle tentera de les résoudre, d'en donner des solutions, elle versera alors dans les excès d'une dogmatique qui méconnaît ses principes vitaux, et ajouterai-je, d'une théodicée sacrilège; ou bien, ces difficultés, elle les laissera simplement subsister en les étiquetant comme mystères ¹¹. »

Entre une théodicée sacrilège et le mystère, il n'y a pas que l'amour, comme le pense l'auteur, qui puisse se faire un chemin, mais la plus haute vie de l'intelligence, celle qui réalise sa fin en même temps qu'elle offre à l'homme son plus solide bonheur: connaître Dieu et par suite mieux l'aimer. Nous ne ferons pas tomber le mystère de Dieu, nous n'excluons pas l'amour, mais nous ne nous limiterons pas à l'amour et au mystère, nous ferons accueil à la plus haute vie de l'intelligence. La vie conceptuelle qui sait se parfaire dans le jugement ¹².

Notre intention en concluant ces pages n'est pas de limiter outre mesure la démarche de G. Marcel. Je concède, au contraire, que son texte témoigne d'une intuition de l'être en tant qu'être, bien que le préjugé idéaliste l'empêche d'explicitier conceptuellement sa démarche. Il appréhende cet exister murmuré en toutes choses comme une transobjectivité consistante. Et c'est l'instant où cette valeur d'acte lui est donnée qu'il appelle un instant de plénitude.

¹¹ *P.A.*, p. 88.

¹² Il serait faux de présenter l'acte de simple intelligence, avant le jugement, comme un acte nativement aveugle à l'existence. La simple appréhension, quand elle ne va pas s'isoler faussement du réel, prépare au contraire le succès complet du jugement.

La communication du P. Geiger au congrès international de Barcelone de 1948, *Philosophies de l'essence et philosophies de l'existence*, publiée à Madrid en 1949 dans les actes du congrès, a précisé à souhait ce point particulier.

L'homme, en tant que système de connaissance, fait à la fois d'intelligence et de sensibilité et se servant effectivement dans un même acte de l'une et de l'autre, sait ce que c'est que l'existence des choses sensibles. Ce qui rend légitimes les approches concrètes du mystère de l'être. Mais une approche ne doit pas être confondue avec la métaphysique même.

C'est la plénitude de l'exister qui peut donner à l'âme sa vraie sagesse et sa transparence. Aussi sa disponibilité: un être engagé est celui qui se voit participant à une réalité qui le fonde en tant que sujet. C'est alors que normalement doit naître en lui un grand désir de fidélité. Un signe manifeste de fidélité est de renoncer à cette attitude de l'enquêteur qui voudrait assigner des droits à l'existence pour tout ce qui existe. Le philosophe engagera au contraire les dialogues qui nous sont offerts avec le monde, avec autrui, avec soi-même et avec Dieu. Cette humble acceptation de la valeur de l'être, cette preuve de fidélité se complétera par l'accomplissement d'un travail créateur. L'orgueil est stérile. L'humilité qui convient à l'être participé et qui lui est donnée dans le fait qu'il renonce à se faire le départ absolu de toutes choses, cette acceptation de sa condition est comme immédiatement féconde. C'est une grande force et c'est la paix qui composent l'atmosphère de ce processus créateur où s'engage celui qui pose au delà de lui-même la source de son être et de son activité. Le sens d'une marche de l'univers vers le meilleur lui est comme inné et que, par-dessus les terribles puissances du mal, des forces encore plus grandes assurent inévitablement l'intégration de tout désordre dans l'ordre et maintiennent la nouveauté perpétuellement jaillissante de la joie de l'être et du bien.

Le souci vérificateur est issu du désir de posséder, et celui-ci est une fausse notion de la plénitude. C'est un souci qui fera place à la détente en face de l'être, un désir d'intuition, si on veut un recueillement.

Sur l'appréciation et la limite du recueillement, G. Marcel est lui-même assez précis. Le chemin s'arrête au seuil . . . La vision directe de l'âme par elle-même n'est pas possible ici-bas. Mais comme on réfère le recueillement à la connaissance de l'âme par elle-même,

la philosophie française comme philosophie de la réflexion reparait ici avec une nouvelle vigueur.

Henri Bergson définissait l'intuition en son acte le plus fort: la vision directe de l'esprit par l'esprit. Ce qui est possible aux anges et aux âmes séparées.

Gabriel Marcel définit le recueillement: l'acte par lequel je me ressaisis comme unité. Et il complète le mouvement trinitaire de l'âme car cette saisie est suivie d'une détente et d'un abandon en présence de ce pouvoir d'unité. Saisie imparfaite dans la condition présente et il le marque: le chemin s'arrête au seuil.

Le recueillement dans la mesure où il est capable de se penser lui-même sera une conversion, une réflexion seconde. Le recueillement éprouve l'unité de l'acte d'esse, fondement de toutes les perfections, leur lien efficace en même temps que leur dépassement. Richesse située au delà de l'avoir, vraiment éprouvée comme une liaison avec l'infini, avant qu'elle soit une indéfectible alliance. Elle modère les penchants à la régence terrestre et à la possession qui viendraient justement distraire l'âme de son unique bien, la disperseraient et viendraient étaler en reflets finis la tranquille possession du cœur même de toutes choses: l'acte d'esse qui déborde les perfections énumérables parce qu'il en demeure la source actuelle et le lien infrangible.

On voit comment le monde peut être *pellicule transparente* si on éprouve l'acte d'exister comme reçu, si on éprouve la divine harmonie entre le sujet et l'univers, et si encore dans l'univers on vient à percevoir le rythme et la chanson des actes; ils sont tous liés à Dieu: Dieu en nous, Dieu hors de nous, Dieu partout. Depuis toujours il était en nous, mais peut-être que nous n'étions pas avec lui. C'est une faveur que nulle autre ne surpasse, celle de pouvoir par la pensée et l'amour . . . toucher Dieu. Dieu touche de son pouvoir et de sa présence totale tous les êtres, les animaux, les plantes et les pierres, mais eux ne le touchent pas. Dieu est en eux, mais eux n'entrent pas en dialogue avec lui. Ce pouvoir de la créature raisonnable de se retourner et de se convertir vers la personne qui est sa source vivante, pour la saluer, est la plus belle possibilité de notre planète.

Son déploiement rend possible la transparence qui vient précisément du fait de vivre dans la plénitude de l'exister. Au delà des définitions. Définir, c'est limiter, enfermer. Par le jugement, le sage redonne à ce qui a été limité ses dimensions infinies.

L'être opaque est justement celui qui est trop plein de ses défauts (fausse plénitude, qui est une absence de l'exister), trop plein même de ces vertus qu'il se donne avec raison, oubliant cependant que tout cela ne vaut que comme expression de la richesse de l'exister et comme manifestations multiformes de ce même acte. L'opaque et le transparent se ramènent à notre explication du vide et du plein. L'opaque est une fausse plénitude compossible avec un vide camouflé de la plus haute valeur. La vraie plénitude, celle des saints, est une transparence.

La fidélité à l'exister, l'absence de repliement sur ses possessions source d'opacité, permettra l'engagement de tout l'être dans un processus de création qui ne se terminera qu'avec la vie. Le vouloir qui s'exerce dans l'ordre de la possession est une crispation, mais celui qui s'exerce en face de l'exister est une détente avant qu'il devienne même une adoration.

C'est parce que l'être est un au-delà qu'il est déjà le seuil de la contemplation. Qui vivrait dans l'être vivrait déjà en Dieu. La plus haute métaphysique est le fondement ou l'appel de la plus haute religion.

Celui qui a pu s'engager dans l'être se connaît comme participation. Il n'a plus qu'un désir, être absorbé par la source lumineuse d'où il tire son degré de réalité. Tourner son regard vers elle n'est-ce pas déjà prier¹³ ?

Les initiatives de la grâce viennent s'accorder à la nature qu'elles transforment sans que celle-ci ait pu les exiger. Une nouvelle circulation s'instaure de la participation à la source, qui peut maintenant s'appeler circulation du Père au fils.

Le fils est attiré et, dans cette même mesure, circule à travers lui un influx d'adoration. Et plus il adore plus il sera attiré, il y

¹³ « Vers la fin d'une longue vie, Bergson s'étonnait, de n'avoir pas vu, dès ses premiers travaux, que la religion leur était déjà comme immanente » Étienne GILSON, (*Rencontres* n° 30, p. 291).

a ici une involution des causes. L'aimant attire l'aimé comme le métal aimanté attire la pièce de fer, et circule alors en eux l'invisible influx.

D'où l'une des formules de conclusion de Gabriel Marcel: « [. . .] la réflexion sur la sainteté avec tous ces attributs concrets me semble présenter une valeur spéculative immense; il ne faudrait pas me presser beaucoup pour me faire dire qu'elle est la véritable introduction à l'ontologie¹⁴. »

En terminant, il sera possible de porter un regard sur l'existentialisme de gauche. Ce qui est primitif, ce sera toujours l'âme et l'être dans un affrontement et une harmonie que Dieu transcende, puisqu'il les pose.

Que l'âme affrontée à l'être consente au dialogue, au chant du retour; qu'elle témoigne de l'harmonie de ce dialogue, plutôt de chercher à en démonter les mécanismes; du moins, qu'elle ne se complaise pas surtout dans le démontage. Affrontement de l'âme et de l'être d'où s'élève une chanson qui témoigne de la sagesse et de la beauté de Dieu. Mieux on tiendra ces dialogues que la vie nous offre et plus le sens de l'être nous sera révélé.

Ne vous épuisez pas à vous demander si le dialogue est possible, dialoguez effectivement, sans orgueil, avec transparence, et, par cette première sagesse à laquelle vous aurez consenti, tous les biens vous seront effectivement donnés. Au lieu de dire avec Jean-Paul Sartre: ce monde de la connaissance me donne la nausée, car il est une décompression inexplicable de l'en soi, il convient d'agréer une participation enrichissante aux modes de l'être par les chemins étonnants qu'une Providence amoureuse nous a rendus possibles.

En bref, deux mondes s'affrontent ici fondés chacun sur un sens particulier du mot existence. Sur l'exister, *esse*, existence au sens classique, se développe l'ontologie existentielle qui s'est vue atteinte par des critiques lancées en fait contre l'idéalisme; sur l'existence, devenir de la volonté humaine, se fonde l'existentialisme. Deux mondes qui avaient été mis en face l'un de l'autre dans la paix et l'harmonie: celui des choses qui sont et celui de l'homme qui accède à l'être que sa liberté lui donne, l'homme qui *ek-siste* car il peut poser

¹⁴ P.A., p. 85-86.

cet acte particulier par lequel, seul de tous les êtres du monde, il « se détermine par rapport à son être et par rapport au monde ¹⁵ ».

La plus belle décision, que la nature lui suggère de toutes ses forces, est une décision de fidélité à l'être ¹⁶. Alors le monde issu de la liberté est en accord avec le monde issu de Dieu. Mais l'homme a ce pouvoir d'opter contre sa nature. La grandeur de sa liberté va jusque là, la coutume jouant d'ailleurs ici un rôle considérable.

Quelle est notre attitude en philosophie ? C'est une attitude franchement objective, une attitude de fidélité à l'être, qui admet le développement d'un subjectivisme louable, qui cherchera à comprendre de mieux en mieux la part du subjectif dans nos connaissances objectives et dans nos volitions selon la droite raison. C'est une attitude qui se donne et se pose d'abord comme une acceptation de l'objectivité. Là est la nature.

Il y a par ailleurs une attitude subjective méritant pleinement son nom en *isme*, car elle ramène tout au sujet. Le subjectivisme dégradera l'ontologie existentielle elle-même en projet. Il nous reste à toujours leur montrer que ce qu'ils appellent projet avec un désir de souligner un relativisme, c'est un projet de nature. Avec celui qui n'admet plus la nature, disait déjà Aristote, on ne peut vraiment pas discuter.

De sorte qu'à les prendre en elles-mêmes, on ne peut pas espérer de ces deux attitudes qu'elles arrivent toujours à une bonne entente. Car l'une est vraie et celle de Sartre est fausse. On ne doit pas tout concilier, ce serait revenir au point de départ de l'existentialisme, ce serait revenir à Hegel. Lui trouvait toujours moyen de synthétiser les contraires et de médiatiser les oppositions.

L'existentialiste est fasciné par le pouvoir, créateur d'être, de la liberté. Le défenseur de l'ontologie possède un regard qui s'ouvre d'abord sur l'être en paraissant négliger les problèmes qui peuvent se poser en raison de l'activité du sujet. Il résout le problème de la possibilité de la marche en marchant. Il ne pourra s'intéresser à démonter ces mécanismes qu'après coup. Car ce qui reste premier

¹⁵ L.-B. GEIGER, dans Etienne GILSON, *Rencontres*, n° 30, p. 231.

¹⁶ Et c'est pourquoi la philosophie de G. Marcel qui trouve là son plus bel aboutissant nous paraît un sommet au milieu des autres philosophies existentielles.

pour lui c'est le dialogue de l'âme et de l'être. Il voit aisément que ses opposants n'y échappent point quoi qu'ils en disent. Ou savoir que cet affrontement de l'âme et de l'être est un fait de participation que Dieu seul transcende, ou dire comme Sartre que le pour soi est une décompression inexplicable de l'en soi, dans l'un et l'autre cas on vit à l'intérieur de la dualité primitive, et celui qui accepte la participation, et celui qui pose l'inexplicable.

Il se peut qu'une véritable conversion métaphysique à l'exister soit la seule solution possible.

Redisons que l'homme comme système complet de connaissance, à travers les opérations des choses, qui sont l'objet d'intuition de ses puissances sensibles, le chant lointain d'une locomotive, le tintement d'une cloche matinale, perçoit l'acte d'exister comme par une connaissance intuitive et une connaissance par présence. A condition que l'intelligence soit à l'état d'éveil, à condition qu'elle soit à l'état d'éveil métaphysique, attentive à percevoir, au delà de ce que les choses sont, le murmure de l'exister qui s'échappe d'elles invinciblement, et l'innovation à chaque moment jaillissante de la création continuée.

En tout ce qui l'entoure et en tout ce qu'elle voit, la pensée du philosophe communique à ce mystère de l'exister dont la seule solution est la présence partout murmurée de l'Acte pur.

Arcade MONETTE, o.p.,

professeur au Collège Dominicain d'Ottawa,
assistant-professeur à l'Université de Montréal.

Full Employment

INTRODUCTION.

Only a relatively short time ago, the term "full employment" was relatively unknown. Even economic texts failed to mention the term or to deal with the concept. John Maynard Keynes is usually credited with having given the full employment concept the greatest prominence in economic analysis. From Keynes' writings the use of the term has spread until today very few economic works fail to discuss the subject of full employment. The Second World War and its consequent dislocation of industry and manpower caused full employment to be taken out of economic text books into the practical field of politics when the governments of many countries in their plans to prepare for the post-war period pledged themselves to attain and maintain full employment.

The emphasis on full employment came from two main directions, the one, economic and the other, social. The depression of the 1930's with its widespread unemployment caused economists the world over to turn their attention to the business cycle, its causes and regulation. Full employment became to be recognized by many economists as an indication of economic stability and thus as a desirable economic goal.

While the economists were emphasizing the importance of full employment the social theorists were likewise advancing the cause of full employment by emphasizing the right to work and the social evils of unemployment. Lord Beveridge in discussing the purposes of unemployment and the need for full employment illustrates the social approach in the following statement:

Idleness is not the same as want, but a separate evil which men do not escape by having an income. They must also have the chance of rendering useful service and of feeling that they are doing so. This means that employment is not wanted for the sake of employment irrespective of what it produces.¹

¹ William H. BEVERIDGE, *Full Employment in a Free Society*, London, George Allen & Unwin, 1944, p. 20.

I. — CONCEPT AND DEFINITION OF FULL EMPLOYMENT.

One of the first problems which has to be faced in both the theory and the practice of full employment is that of definition of the term. Economists are divided on this issue. A number of definitions prepared by outstanding economists will now be given.

Lord Beveridge who has written profusely on the subject of full employment has defined the term as follows:

Full employment does not mean literally no unemployment; that is to say, it does not mean that every man and woman in the country who is fit and free for work is employed productively on every day of his or her working life . . . Full employment means that unemployment is reduced to short intervals of standing by, with the certainty that very soon one will be wanted in one's old job again or will be wanted in a new job that is within one's power . . .²

The full employment that is the aim of this Report means more vacant jobs than unemployed men . . .³

Full employment, in any real sense means that unemployment in the individual case need not last for a length of time exceeding that which can be covered by unemployment insurance without risk of demoralization.⁴

The group of experts appointed by the Secretary General of the United Nations to prepare a report on measures for full employment have defined the term as follows:

For the practical purpose of this Report, full employment may be considered as a situation in which employment cannot be increased by an increase in effective demand. Under normal conditions, any unemployment exceeding the amount which is due to the frictional and seasonal factors to which we have referred above is a clear indication of a deficiency in effective demand. To put the problem in another way, we define full employment as a situation in which unemployment does not exceed the minimum allowances that must be made for the effect of frictional and seasonal factors.⁵

Pierson in his book, *Full Employment*, has defined the term in the following manner:

Full employment, as the term is used in this book, is a state of affairs in which there is technically no involuntary unemployment — which is the same as saying that there is literally no unemployment not properly

² *Ibid.*, p. 19.

³ *Ibid.*, p. 19.

⁴ *Ibid.*, p. 20.

⁵ UNITED NATIONS, *National and International Measures for Full Employment, Report by a Group of Experts appointed by Secretary-General*, Lake Success, New York, December 1949, p. 13.

spoken of as voluntary, except for a normal amount of what may broadly be called frictional unemployment.⁶

A few pages later Pierson states:

Thus, full employment will mean in these pages simply a condition in which those who want to work at prevailing wages, etc., can always do so, making allowances for reasonable delays in finding work such as add up for the system as a whole into a total amount of frictional unemployment rated as normal.⁷

Keynes has prepared several definitions of full employment, all basically the same but expressed in different terms. To understand Keynes' concept of full employment it is first necessary to examine his definition of involuntary unemployment. He has defined this latter term as follows:

Men are involuntarily unemployed, if, in the event of a small rise in the price of wage-goods relatively to the money wage, both the aggregate supply of labour willing to work for the current money-wage and, the aggregate demand for it at that wage would be greater than the existing volume of unemployment.⁸

Keynes specifically excludes from his definition of involuntary unemployment, frictional unemployment as well as those workers who withdraw from the labour force because they do not choose to work for less than what they consider is a "real reward". Keynes then continues:

It follows from this definition that the equality of the real wage to the marginal disutility on employment presupposed by the second postulate, realistically interpreted, corresponds to the absence of "involuntary" unemployment. This state of affairs we shall describe as "full" employment, both "frictional" and "voluntary" unemployment being consistent with "full" employment thus defined.⁹

Using other terms Keynes has defined full employment as follows:

We have full employment when output has risen to a level at which the marginal return from a representative unit of the factors of production has fallen to the minimum figure at which the quantity of the factors sufficient to produce this output is available.¹⁰

Elsewhere in the same work Keynes has given full employment the following meaning:

In the previous chapter we have given a definition of full employment in terms of the behaviour of labour. An alternative, though equivalent,

⁶ John H. C. PIERSON, *Full Employment*, New Haven, Yale University Press, 1941, p. 29.

⁷ *Ibid.*, p. 36.

⁸ John Maynard KEYNES, *The General Theory of Employment, Interest and Money*, New York, Harcourt Brace & Co., 1935, p. 15.

⁹ *Ibid.*, p. 15-16.

¹⁰ *Ibid.*, p. 303.

criterion is that at which we have now arrived, namely a situation in which aggregate employment is inelastic in response to an increase in the effective demand for its output.¹¹

The International Labour Office, in its *Public Investment and Full Employment*, gives the following definition of full employment:

Full employment exists when every adult who wants employment can obtain it at current wage rates and working hours: when working hours are no shorter than the workers themselves [collectively] prefer at current wage rates; when wage rates are not so low as to constitute exploitation of workers; and when a worker who loses his job through contraction of his employer's scale of operations could find new employment [subject to the above conditions] within a short period not exceeding [say] three months. Because of frictions, these definitions would be compatible with actual unemployment of 3 to 4% of the labour force.¹²

It is clear from the above definitions that logically and realistically some unemployment both voluntary and involuntary is not incompatible with a generally accepted concept of full employment. There appears to be some disagreement, however, with respect to the extent of unemployment allowable. Seasonal unemployment, for instance, is overlooked in all definitions except that prepared by the group of experts for the United Nations. This definition is basically Keynesian in inspiration but it is more complete and expressed in more practical terms than Keynes' own definitions. The most specific and practical definition is that of the International Labour Office. It goes so far as to include a quantitative standard of unemployment of from 3 to 4%. This percentage standard, though of practical utility in planning for full employment, may be criticized on the grounds that it unnecessarily limits the definition and gives it an element of rigidity. The question of quantitative standards of full employment will be dealt with more fully in this paper.

Two of Beveridge's definitions introduce a note of originality. His concept of full employment as being a state of affairs where vacant jobs exceed unemployed men is an interesting one. It could be disputed however. It is within the realm of possibility to conceive a labour market situation where the number of job applicants equals or even exceeds vacant jobs but where full employment could still

¹¹ *Ibid.*, p. 26.

¹² INTERNATIONAL LABOUR OFFICE, *Public Investment and Full Employment*, Montreal, 1946, p. 346.

be held to exist. In another definition Beveridge considers full employment as a situation in which unemployment can be adequately covered by unemployment insurance. This concept of full employment would prove unacceptable in many countries for it introduces the thorny problem of seasonal unemployment and insurance coverage.

The unemployables are another group who should be excluded from the full employment concept for in fact they are not part of the labour force. A country which is enjoying full employment, however, may succeed in putting to work a good number of persons who before the full employment stage were considered to be unemployable. The tight labour market which characterizes a full employment economy compels employers and the Government to take various steps to increase the labour supply and these include finding jobs for as many unemployables as possible. In addition, full employment will prevent a certain number of workers from becoming unemployable because of the demoralizing effects of extended unemployment.

Wages, hours and working conditions must also be considered in the concept of full employment. In most of the definitions given above, it is stipulated as one of the conditions of full employment that workers need not accept wages below the current or prevailing rate or so low as to constitute exploitation. Though working conditions are not specifically mentioned in the definitions, they are, of course, implied in the reference to wages. Furthermore, as Hansen has indicated, "full employment obviously does not mean that the population will work at the maximum possible hours that human endurance make feasible".¹³

In an attempt to avoid the problem of having to define full employment the Governments of certain countries in their stated employment policies have used the term "high and stable level of employment". Both the British White Paper presented to the British Parliament in May 1944 and the Canadian White Paper presented to the Canadian Parliament in April 1945 refer to a "high and stable level of employment" as being a major aim of future Govern-

¹³ Alvin H. HANSEN, *Economic Policy and Full Employment*, New York, Whittlesey House, McGraw-Hill Book Co., 1947, p. 20.

ment policy. The Canadian Government, however, in its White Paper did specify that:

In setting as its aim a high and stable level of employment and income, the Government is not selecting a lower target than "full employment".¹⁴

The United States Government in its Employment Act of 1946 has used the term "maximum employment" instead of "full employment" or "high and stable level of employment". Though it may be admitted that the term "high and stable level of employment" appears to be a less formidable and less determinate goal to attain than that of full employment, in the implementation of its employment policy, both terms would require definition. Hansen has expressed this same view.¹⁵

We have come to the point where we can give our own definition of full employment: Full employment is a state of the economy whereby all persons desiring to work are able to find employment within a reasonable time at prevailing rates of pay, working hours and working conditions and in positions reasonably in line with their aptitudes, abilities and occupational interests. The term makes allowances for unemployment resulting from persons moving from job to job (frictional unemployment) as well as for the normal level of unemployment caused by seasonal factors. The concept excludes those who are truly unemployable as well as those who although able to work are not seeking work.

II. — THE FULL EMPLOYMENT STANDARD.

One of the major issues arising from the implementation of a full employment policy is that of the full employment standard. Once a government has committed itself to maintain full employment, the problem immediately arises of determining the full employment target. Will the standard be qualitative or quantitative? Will it be expressed in the form of a range or a single figure? Will the standard be expected to be applied the year around or will it be changed with the seasons? These as well as many other practical questions must be faced in a full employment policy.

¹⁴ GOVERNMENT OF CANADA, *Employment and Income, with special reference to the Initial Period of Reconstruction*, presented to Parliament by the Minister of Reconstruction, April 1945, p. 1.

¹⁵ Alvin H. HANSEN, *op. cit.*, p. 107-108.

The group of experts who prepared the United Nations document, *National and International Measures for Full Employment*, were very positive regarding the necessity of a mathematical full employment standard. In fact it is given as the first recommendation in their report. We quote the recommendation in full notwithstanding its length.

We believe that fixing a full-employment target is a most important step in the practical implementation of full-employment policies: both in providing an operational standard for the application of such policies, and also as an earnest of each government's intention to fulfil its full employment pledge.

In industrialized countries, targets should be defined in terms of unemployment rather than employment, and they should be expressed in terms of the smallest percentage of unemployment of wage-earners which the country in question can reasonably hope to maintain in the light of seasonal movements and in the light of structural changes in the economy, which inevitably give rise to some temporary unemployment that could not be eliminated through public policy.

According to the circumstances of each country, this target may be defined as a range (e. g. from 2 to 4 per cent or from 3 to 5 per cent of wage-earners) rather than as a precise figure, owing to the fact that the unemployment resulting from the above-mentioned causes may not be measured with complete accuracy and may in itself be subject to small variations. We recognize that the percentage of unemployment thus defined would, within limits, vary with circumstances of each country — in particular with the rate of technical progress and the relative importance of seasonal industries — and therefore no specific range can be set down as uniformly applicable to all countries, though, in the light of recent experience, the target in most countries can be set in terms of a much smaller percentage of unemployment than was regarded as normal before the war. In each country, however, the target should be so set that any growth in unemployment beyond the limit of the range could be regarded as evidence of an inadequacy of effective demand so that the government's employment stabilization policy could be directed towards maintaining effective demand at the level necessary to keep unemployment within the target.

For the purposes of the definition of the full-employment target, "unemployment" should include all workers without work and seeking work as wage-earners irrespective of the type of industry or occupation and irrespective of whether or not they are classified as unemployed for the purpose of social insurance schemes. In addition, the definition of unemployment should include an allowance for the full time equivalent of time lost by all wage-earners working short time but willing and able to work full time.

In industrially less developed countries, where workers who lose their jobs in industry are absorbed into agricultural pursuits, it may be desirable to define the target in terms of the volume of industrial employ-

ment rather than in terms of a percentage of unemployment. In that case the target figure should be raised year by year in accordance with the growth in industrial capacity.¹⁶

The main argument in favour of a full employment target is that it is essential for operational purposes. In other words, without a quantitative full employment objective it is claimed that it is impossible to implement a full employment policy. It is also held that the fixing of such a target "would offer evidence of each government's intention to fulfil its full employment pledge".¹⁷

Opinions have been expressed that such a target has the advantage of indicating that unemployment is a social evil and that it permits action to be taken more quickly.¹⁸

Along these same lines some feel that the fixing and publishing of a full employment target will serve as an incentive for Governments to take action to curb unemployment.¹⁹

Vigorous opposition, from various quarters, to the establishment of any quantitative full employment standard has likewise been voiced. Among the outstanding economists who have expressed themselves on the subject, Jacob Viner has perhaps most strongly opposed the United Nations experts' recommendation that a full employment target be established by each country. He has written:

Less familiar and more controversial are the recommendations for commitments by Governments to precisely formulated "targets" of maximum unemployment which if exceeded automatically bring into operation fiscal corrective measures estimated or forecast to be sufficient to bring unemployment down to or below the target level.²⁰

Viner then goes on to criticize the full employment target on the grounds that it oversimplifies or exaggerates the mechanical character of the problem. He also doubts the ability of any country to forecast with accuracy the level of employment or the effects of

¹⁶ UNITED NATIONS, *National and International Measures for Full Employment*, p. 74-75.

¹⁷ *National and International Measures for Full Employment*, in *International Labour Review*, Volume LXI, No. 4, April 1950, p. 389.

¹⁸ *Ibid.*, p. 389.

¹⁹ *Ibid.*, p. 389.

²⁰ Jacob VINER, *Full Employment at Whatever Cost*, in *Quarterly Journal of Economics*, Volume LXIV, August 1950, p. 394.

the economic stabilizers against it. He also introduces another economic argument. In his own words:

There is still another reason why I should not favour definite commitments to a precise employment or unemployment target. That is, on grounds already indicated, that the avoidance of unemployment and the avoidance of inflation are both important goals, and definite commitments to either may well be a formidable and even insuperable obstacle to substantial attainment of the other. It may be necessary, therefore, to balance degrees of the one goal if the other is not wholly to be missed. The freedom to balance one goal against the other should not be surrendered.²¹

Viner's last argument introduces the problem of whether full employment as an objective (entirely apart from the mathematical target aspect of the issue) is not actually exaggerated in the sense that there are possibly other economic goals of equal importance to be considered. This problem will be discussed later in this paper.

Many other arguments more in the line of practical difficulties in the way of the operation of a quantitative full employment standard policy have been voiced at sessions of the Economic and Social Council of the United Nations as well as in debates of the Economic and Employment Commission.

Canadian representatives at the United Nations meetings where full employment was under discussion have generally taken the position that the Canadian Government had not defined mechanical unemployment targets because of the special problems of seasonal unemployment, export industries, and primary product industries. A very severe winter in any part of the country could easily double the normal level of unemployment for the period. Furthermore, since Canada exports to the extent of almost a third of her national income, and the bulk of this to the United States, the economy of the country was very sensitive to changed economic conditions in foreign countries particularly that of the United States.²² It is therefore held that no country should be in a position to commit itself to an unemployment standard the attainment of which in a large measure depends on factors beyond its control. Canada was also dependent to a high degree on crop yields which introduce an important vari-

²¹ Jacob VINER, *ibid.*, p. 396.

²² *National and International Measures for Full Employment*, in *International Labour Review*, Volume LXI, No. 4, April 1950, p. 391.

able factor in employment. Among the other arguments²³ brought forward by the Canadian delegates was the fact that the Canadian economy was expanding at a faster rate than ever before and that there was substantial and sustained immigration. Furthermore, the size of the country and complexity of its industry made a rigid arithmetical standard misleading and an unsatisfactory guide. To quote from the official records of the United Nations:

A level of temporary unemployment that might be of relatively minor significance at some seasons, if spread throughout the country [Canada] and arising from, for example, frictional causes might have an entirely different and serious significance if it appeared at another season or concentrated in a single industry or region.²⁴

Criticism of the unemployment target recommended by the United Nations experts has also been voiced on the grounds that it did not go far enough. Delegates to United Nations meetings, notably, those of the United States, have expressed the opinion that it would be preferable to establish targets in terms of total levels of unemployment, production, and national income and each for several years ahead.²⁵ In the words of Isador Lubin who represented the Government of the United States at the Economic and Social Council in Geneva:

Unemployment data were of crucial importance particularly as danger signals but should be supplemented by positive targets expressed in terms of employment, labour productivity and national income and output, consumption and investment.²⁶

Before leaving this phase of the full employment problem we will attempt to answer some of the questions raised earlier.

Whether a country adopts a quantitative or qualitative employment target will depend upon its own peculiar economic and industrial conditions. It stands to reason, however, that from the practical viewpoint a qualitative employment standard is the least a country can adopt if it commits itself to a full employment policy. A qualitative standard is one which describes an employment objective

²³ *Ibid.*

²⁴ UNITED NATIONS, *Economic and Social Council, Official Records, 11th Session, Geneva, 411th meeting, Monday, August 14, 1950*, p. 316.

²⁵ UNITED NATIONS, *Economic and Employment Commission, Report of the 5th Session (Jan. 18-30, 1950)*, p. 4.

²⁶ UNITED NATIONS, *Economic and Social Council, Official Records, 11th Session, 390th meeting, Geneva, Monday, July 17, 1950*, p. 120.

in textual terms without specifying any employment or unemployment figures. Such a target at best should only serve as a temporary expedient until such time as a satisfactory quantitative target can be worked out. A qualitative standard by nature admits a too great variety of interpretations to be of great use in planning for full employment. This does not mean that a country cannot attain full employment without setting a mathematical standard but from the longer-term viewpoint and for purposes of international comparison the quantitative standard is more useful.

The expression of the employment or unemployment in terms of range may remove part of the criticism directed at the mathematical exactitude of a single-figure standard. A range standard is without a doubt more suitable for a dynamic or open economy such as we have in Canada. The range we have in mind here would apply at a specific point of time. Countries with marked seasonal fluctuations in employment could, in addition, establish a minimum and maximum level of employment or unemployment to correspond with the low and high levels of unemployment or employment during the year.

III. — MAINTENANCE OF FULL EMPLOYMENT.

The maintenance of full employment is directly related to fluctuations in employment resulting from the business cycle, seasonal factors and other causes. Since seasonal and cyclical unemployment including the various steps that may be taken to reduce such unemployment will be dealt with separately and fully, this section will, therefore, be confined to special aspects of the problem.

A. CONTINUOUS MEASURES VS. AUTOMATIC STABILIZERS.

From the timing viewpoint there are two main approaches to the maintenance of full employment, measures of a continuous nature designed to keep the economy operating on a high level and "ad hoc" measures introduced when for various reasons unemployment attains or exceeds a certain level. Thus full employment measures have a parallel in the field of medicine. The first may be compared to vitamins and minerals which may be prescribed to be taken regularly

so as to keep the human mechanism in good working order. The second resemble the medical treatment required to help the body fight off a special illness.

Among the continuous economic measures recommended to maintain full employment are: fiscal measures, control of the volume of private investment, planning of public investment, stimulation of consumption and the stabilization of the income of primary producers.

The automatic stabilizers include an adjustable income, excise and sales tax structures, variable social security contributions and in some cases a counter-cyclical public works program. The group of experts of the United Nations recommended that the automatic compensatory measures should possess the following characteristics:

First, they should be capable of raising effective demand promptly and throughout the economy; secondly, they should be of a quantitative nature so that their effect on demand and employment could be estimated with a fair degree of reliability; thirdly, their quantitative magnitude should be sufficient to reduce the level of unemployment [taking into account both primary and secondary effects] to the mean percentage of the full-employment range.²⁷

The use of automatic stabilizers is criticized on various grounds. It is claimed by some that continuous economic measures should obviate the necessity of using "ad hoc" measures. The following is an example of this opinion:

Rather than attempt to provide direct support if minimum levels of employment or expenditure when the danger of severe contraction arises, it might be better to adopt continuous policies which not only would seek to eliminate the causes of major depressions but would also be more universally accepted as effective for this purpose.²⁸

Whereas very few economists object to the introduction of compensatory measures to relieve unemployment, many have expressed doubt about the desirability of drawing up advance legislation providing for automatic stabilizers. Among the arguments brought forward are the following: 1. Such measures are impractical in countries highly dependent on foreign markets. 2. They tend to over-simplify and to give a mechanical aspect to economic policies. 3. Since every recession or depression is unique and thus requires specific

²⁷ UNITED NATIONS, *National and International Measures for Full Employment*, p. 82.

²⁸ Elmer Clark BRATT, *Business Cycles and Forecasting*, Chicago, Ill., Richard D. Irwin, Inc. 1948, p. 582.

action, automatic compensatory measures may actually turn out to be harmful.²⁹

The main argument in favour of automatic measures is that without them there is a danger that state action to curb unemployment may be too late to do much good. In the words of the United Nations' experts:

If the nature and timing of counter-measures is left entirely to the discretion of the executive organs of the government, there is a serious danger that the uncertainties of the future will generally weigh the scales in favour of inaction rather than action, and the adoption of positive counter-measures will be delayed until a downward movement of production is well underway.³⁰

To give our position on the question of automatic and "ad hoc" measures versus continuous measures we feel that the latter type of action alone is definitely inadequate to maintain full employment. There is no doubt that proper continuous governmental action will succeed in stabilizing the economy to a marked degree, but the economy will still be subject to many shocks requiring special intervention if serious unemployment is to be avoided. It is by reducing the effects on employment of these specific economic dislocations that compensatory measures have an important role to play. Whether these measures should be automatic or not is a moot question but few will quarrel with the principle that they should be so formulated that as little delay as possible will be involved in getting them to work. Speed of action is essential if compensatory measures are to be effective in curbing unemployment. At the same time these measures must be flexible for every unemployment situation will require different types of action. There, therefore, appears to be a conflict between the fundamental objectives of a sound compensatory action policy, a conflict between the desirable goals of speed on the one hand, and flexibility, on the other. This problem cannot be solved on theoretical grounds. In practice, however, governments will have to face the issue by preparing a portfolio so to speak of compensatory measures which can be introduced without delay. All

²⁹ *National and International Measures for Full Employment*, in *International Labour Review*, Vol. LXI, No. 4, April 1950, p. 395-398.

³⁰ UNITED NATIONS, *National and International Measures for Full Employment*, p. 81.

the necessary legislation should be passed by the legislature ready to be implemented by the executive organs of government at the time they see fit.

Entirely apart from the timing viewpoint, intermittent measures may be considered to be of two main types depending upon whether they are designed to remove the origin of the economic disturbance or are aimed at minimizing the effects of disturbances that cannot be avoided altogether.

Among the measures aimed at the origin of economic disturbances are those designed to stabilize raw material prices, to regulate the rate of capital investment, to control credit and the money supply, etc.

The second group of measures includes public works of a special nature (as distinguished from a public investment policy designed to counterbalance private investment) special training facilities for the jobless, special unemployment provisions (for instance, Canada's Supplementary Unemployment Insurance Benefits program) etc.

Measures to reduce unemployment may also be visualized from the country originating the action thus giving us domestic or national measures and international measures.

B. DOMESTIC VS. INTERNATIONAL MEASURES.

It is a generally accepted principle that no country can succeed in maintaining full employment through national measures alone. This fact is a direct consequence of the interdependability of the various economies of the world. The economic dependence of a specific country on one or more other countries will tend to vary, however, both as to its extent and nature.

The domestic measures which may be taken by any country to maintain full employment actually cover the whole gamut of continuous and compensatory devices which have been discussed earlier. Domestic measures may also be directed towards protecting the economy from international dislocations, particularly a non-favourable balance of payments. Import restrictions, exchange controls and the stimulation of exports are the major methods which can be used for this purpose. The rigid controls over imports from dollar countries

by the United Kingdom and other sterling area countries since the end of the Second World War are a good example. These national measures designed to protect the domestic economy against international economic repercussions must be distinguished from similar and other action taken by international agencies.

Proposed international measures for the stabilization of full employment are directed towards two main goals, establishment of an equilibrium in world trade and stability of international investment for economic development.

Specific measures that may be undertaken by international agencies may be classified under five headings: technical assistance, migration, international commodity agreements, loans and grants and the promotion of trade.

The International Labour Organization and other specialized agencies are giving member nations several types of technical assistance.³¹

The problem of migration is particularly acute in those countries where the population is increasing at a faster rate than industrial capacity. Italy and certain countries of the Far East are in that position.

Commodity agreements are among the most important steps that may be taken to stabilize international trade. The International Trade Organization Charter lays down specific procedures for the development of intergovernmental commodity agreements. In practice, however, this field has proved to be one of the most difficult. The only major commodity agreement that has thus far been reached in line with the principles of the I. T. O. Charter has been the Fourth International Wheat Agreement drawn up in March 1949 by 42 importing and exporting countries.

International loans and grants have been widely used for many years as a means of developing national economies. It is only within recent years, however, that the stabilizing effects of these have been emphasized and that such loans and grants have been made by international agencies. For centuries these capital movements have

³¹ A summary of assistance rendered by the United Nations and the specialized agencies for the promotion of economic development of under-developed countries up to the beginning of 1949 is contained in the United Nations Document E/CN. 1/Sub. 3/24 and Addendum 1. See also Documents E./1345 and E/1327/Add. 2.

been on a bilateral basis. The International Bank for Reconstruction and Development and the International Monetary Fund represent two international agencies operating in this field. Both of these agencies were established pursuant to the articles of agreement formulated in July 1944 at the Bretton Woods Conference. Examination of the purposes of these two organizations as stated in their articles of agreement may be of interest. The purposes of the International Bank for Reconstruction and Development according to its first article are as follows:

- (i) To assist in the reconstruction and development of territories of members by facilitating the investment of capital for productive purposes, including the restoration of economies destroyed or disrupted by war, the reconversion of productive facilities to peacetime needs and the encouragement of the development of productive facilities and resources in less developed countries.
- (ii) To promote private foreign investment by means of guarantees or participations in loans and other investments made by private investors; and when private capital is not available on reasonable terms, to supplement private investment by providing, on suitable conditions, finance for productive purposes out of its own capital, funds raised by its other resources.
- (iii) To promote the long-range balanced growth of international trade and the maintenance of equilibrium in balances of payments by encouraging international investment for the development of the productive resources of members, thereby assisting in raising productivity, the standard of living and conditions of labour in their territories.
- (iv) To arrange the loans made or guaranteed by it in relation to international loans through other channels so that the more useful and urgent projects, large and small alike, will be dealt with first.
- (v) To conduct its operations with due regard to the effect of international investment on business conditions in the territories of members and, in the immediate post-war years, to assist in bringing about a smooth transition from a wartime to a peacetime economy.

The purposes of the International Monetary Fund are as follows:

- (i) To promote international monetary cooperation through a permanent institution which provides the machinery for consultation and collaboration on international monetary problems.
- (ii) To facilitate the expansion and balanced growth of international trade, and to contribute thereby to the promotion and maintenance of high levels of employment and real income and to the development of the productive resources of all members as primary objectives of economic policy.
- (iii) To promote exchange stability, to maintain orderly exchange arrangements among members, and to avoid competitive exchange depreciation.
- (iv) To assist in the establishment of a multilateral system of payments in respect of current transactions between members and in the elimination of foreign exchange restrictions which hamper the growth of world trade.

- (v) To give confidence to members by making the Fund's resources available to them under adequate safeguards, thus providing them with opportunity to correct maladjustments in their balance of payments without resorting to measures destructive of national or international prosperity.
- (vi) In accordance with the above, to shorten the duration and lessen the degree of disequilibrium in the international balances of payments of members.

As indicated earlier, the promotion of trade has been found to be in practice the most difficult phase of economic stabilization. The International Trade Organization which was envisaged by its architects as the means of bringing about a general removal of trade barriers and expanding the flow of international commerce has not yet come into being. To make such an organization work requires tariff concessions and judging by the results of the Geneva, Annecy, Torquay and Havana, trade conferences, such concessions are only made after long-term and difficult trade bargaining and discussion if they are made at all.

IV. — FULL EMPLOYMENT IN UNDER-DEVELOPED COUNTRIES.

Full employment presents special problems in economically under-developed countries. In the first place most of their industries are of the primary type such as agriculture, fishing, mining and forestry. And since these industries are generally very seasonal and subject to the vagaries of mother nature (except for mining) it renders the economy erratic. Economic development being concentrated in the primary industries also makes the country more dependent on foreign trade in order to maintain its standard of living. Its lack of investment capital from domestic sources creates the need for foreign capital further accentuating its economic dependence on other countries.

The dependence of under-developed countries on outside help therefore gives international measures for full employment greater importance in these countries than is the case in most of the developed countries. This is a problem which has attracted the attention of the United Nations. A group of experts appointed by the

United Nations has reported on measures to be taken to advance the economic development of under-developed areas.³²

In brief the United Nations experts have recommended three types of action, national action by under-developed countries, national action by developed countries and action by the United Nations or other international agencies.³³

V. — CAN FULL EMPLOYMENT BE EXAGGERATED ?

It is claimed in certain quarters that in the enthusiasm for full employment, some economists overlook the fact that other economic objectives might be equally important, if not more so, than full employment.

Jacob Viner, for instance, in a statement already quoted, has claimed that the avoidance of inflation may be considered to be an economic goal on a par with the avoidance of unemployment.

The Economist, an outstanding journal representing British business interests, has added free collective bargaining as a major economic objective to be considered in implementing a full employment policy. From one of its editorials, we quote:

Given the political pressure on Governments to adopt an extreme definition of 'full employment' and thus to put all sellers, including sellers of labour, into an impregnable bargaining position . . . the pursuit of full employment is in danger of turning into the creation of permanent inflation. Experience suggests that of the three objectives — full employment, stable prices and free collective bargaining — it is possible to have any two, but not all three, certainly not in their full version.³⁴

Other critics point to the United Nations Charter which envisages other economic and social goals as well as full employment.

Article 55: With a view to the creation of conditions of stability and well-being which are necessary for peaceful and friendly relations among nations, based on respect for the principle of equal rights and self-determination of peoples, the United Nations shall promote:

(a) higher standards of living, full employment and conditions of economic and social progress and development; (b) solutions of inter-

³² UNITED NATIONS, *Measures for the Economic Development of Under-developed Countries — Report by a group of Experts appointed by the Secretary General of the United Nations*, New York, May 1951, 108 pages.

³³ *Ibid.*

³⁴ *Full Employment*, in *The Economist*, London, January 28, 1950, p. 93-95.

national, economic, social, health and related problems; and international cultural and educational co-operation; and (c) universal respect for an observance of human rights and fundamental freedoms for all without distinction as to race, sex, language or religion.³⁵

The other goals stated in Article 55 are a high standard of living and conditions of economic and social progress and development. It is contended that a high standard of living, full employment and industrial progress (the latter which assumes increased productivity of the nation) are complementary goals demanding concerted and well co-ordinated action. On the basis of this opinion, the full employment objective may be over-emphasized at the expense of the other major goals. It may be difficult to point out countries in which the efforts to realize full employment have interfered with the attainment of other economic objectives, but there are known cases where full employment is found side by side with comparatively low standard of living. The Soviet Union and Great Britain are cases in point.

The Soviet Union claims to have very little unemployment and we have no reason to doubt its claim but we also know that the Russian people have a relatively low standard of living. The high proportion of industrial activity devoted to armaments and low productivity probably explain the Russian situation.

Great Britain has been enjoying a state of full employment during and since the Second World War but the average British worker has little to show for it in his pay envelope. Because of the dollar shortage, which compelled the United Kingdom to export to dollar areas, goods which are needed more urgently at home, and because of low productivity (compared with the United States and Canada) and the need for reconstruction of devastated areas, the British standard of living is well below that of the United States and Canada, neither of which has attained a degree of full employment and employment stability comparable to that of the United Kingdom.

Entirely apart from the economic goals complementary to full employment, certain non-economic objectives must be kept in mind in implementing a full employment policy. We do not wish at this point to enter into the arena of the argument for and against the

³⁵ UNITED NATIONS, *Economic and Employment Commission, Report of the 5th Session, Jan. 18-30, 1950*, Supp, No. 3, Lake Success, New York, p. 4.

planned economy, but the fact remains that a number of basic human rights might be conceivably trodden upon in the attempt to maintain full employment. If, to keep unemployment down to a minimum, the Government must interfere with the freedom of occupational choice, or the right to work or not to work if one could afford not to work, by introducing compulsory labour transfers, freezing workers to their jobs or by the use of other compulsory measures, the price of full employment becomes too high for a freedom-loving people. Such Government compulsion is evidently necessary during war and other periods of national emergency but has no place in a democracy in normal times.

It is perhaps pertinent at this point to ask ourselves why full employment is a desirable objective. Is it an end in itself or a means to an end? How do the social and economic aspects of the problem fit into the picture?

Professor Carl L. Iversen of the University of Copenhagen, at a meeting of the Economic and Social Council of the United Nations, has well expressed our own opinion in this matter. The following is a paraphrase of his statement:

It should be recognized that full employment was both a means to an end and an end in itself. From a broad sociological point of view it was a good in itself to avoid both the human sufferings which unemployment inflicted upon workers and the political and social unrest to which it might give rise. From a narrower economic viewpoint, however, full employment should be a means of obtaining maximum production and income.³⁶

It follows, therefore, that if full employment from an economic viewpoint is only a means to an end, we must never lose our perspective and place the means before the end.

P. Hubert CASSELMAN.

BIBLIOGRAPHY

- ANONYMOUS, *The Problem of Unemployment*, Toronto, Oxford University Press, 1943, 63 pages.
- BEVERIDGE, W. H., *Full Employment in a Free Society*, London, George Allen and Unwin Limited, 1944, 427 pages.

³⁶ UNITED NATIONS, *Economic and Social Council, Official Records, 5th Year, 10th Session, 357th Meeting (February 7 — March 6, 1950)*, Lake Success, New York, p. 85.

- BRITISH MINISTRY OF RECONSTRUCTION, *Employment Policy*, New York, MacMillan Company, 1944.
- FELLNER, W. J., *Monetary Policies and Full Employment*, Berkeley, University of California Press, 1946.
- HANSEN, Alvin H., *Economic Policy and Full Employment*, New York. Whittlesey House, McGraw-Hill Book Company, 340 pages.
- HAYEK, F. A., *The Road to Serfdom*, Chicago, University of Chicago Press, 1944.
- INTERNATIONAL LABOUR OFFICE, *Action Against Unemployment*, Geneva, 1950, 260 pages.
- Public Investment and Full Employment*, Montreal, 1946, 348 pages.
- KEYNES, John Maynard, *The General Theory of Employment, Interest and Money*, New York, Harcourt Brace and Company, 1935, 403 pages.
- PIERSON, John H. G., *Full Employment*, New Haven, Yale University Press, 1941, 297 pages.
- TARSHIS, Lorie, *The National Income and Employment*, in *The Elements of Economics*, New York, Houghton Mifflin, p. 339-579.
- UNITED NATIONS, *Maintenance of Full Employment — an analysis of full employment policies by Governments and specialized agencies*, New York, July 1949, 97 pages.
- Measures for the Economic Development of Under-developed Countries — Report by a Group of Experts appointed by the Secretary-General of United Nations*, New York, May 1951, 108 pages.
- National and International Measures for Full Employment — Report by a Group of Experts appointed by the Secretary General*, New York, December 1949, 104 pages.
- VINER, Jacob, *Full Employment at Whatever Cost*, in *Quarterly Journal of Economics*, August 1950, Volume LXIV, No. 3, p. 385-407.

Le vénérable François-Marie-Paul Libermann¹

L'Église romaine connaîtra toujours, au long des siècles, des héros et des saints: c'est la marque authentique de sa mission divine.

Parmi ceux qui l'ont illustrée au XIX^e siècle brille d'une façon spéciale le vénérable François-Marie-Paul Libermann, juif converti. Ce fut, non seulement le fondateur d'une grande congrégation missionnaire², mais aussi un vrai mystique. M^{sr} Saudreau a pu écrire: « Il réunissait tout ce qui fait les maîtres . . . S'il avait poussé plus loin son enseignement, nous aurions un nom de plus à mettre sur la liste des grands maîtres de la mystique³. » D'après le père de Guibert, s.j., « c'est le plus grand directeur d'âmes du XIX^e siècle ».

A l'occasion du centenaire de sa mort, nous voudrions le présenter aux lecteurs de la *Revue de l'Université d'Ottawa*. Sans vou-

¹ A l'occasion du centenaire de la mort du serviteur de Dieu, le vénérable François-Marie-Paul Libermann, restaurateur de la Congrégation du Saint-Esprit, 2 février 1952. F.-M.-P. Libermann a été proclamé vénérable le 19 juin 1910, par le bienheureux pape Pie X.

² La Congrégation du Saint-Esprit et du Saint-Cœur de Marie envoie des missionnaires aux Antilles, en Amérique du Sud et en Afrique. Bien que dans ce dernier continent, la plupart des missions s'échelonnent le long de la côte occidentale, on compte néanmoins trois vicariats apostoliques sur la côte orientale. Voici un exposé schématique de leurs œuvres de missions. Il donnera au lecteur une vue d'ensemble plus rapide.

Diocèses (8): Basse-Terre, à la Guadeloupe; Fort-de-France, à la Martinique; Saint-Denis, à la Réunion; Port-Louis, Ile Maurice; Iles du Cap-Vert; Luanda, Nova Lisboa et Silva Porto, au Congo portugais.

Vicariats apostoliques (20): Guinée française et Dakar, en Afrique occidentale française; Sierra Leone, Onitsha et Owerri, en Afrique occidentale britannique; Duala, Yaoundé et Doumé, dans le Cameroun méridional; Libreville, Loango, Brazzaville et Bangui, en Afrique équatoriale française; Katanga, au Congo belge; Bethlehem, dans l'Etat libre d'Orange; Zanzibar, Kilima-Ndjaru, en Afrique orientale britannique; Diego-Suarez et Majunga, à Madagascar; Guyane française, en Amérique du Sud.

Préfectures apostoliques (5): Saint-Pierre-et-Miquelon; Teffé, en Amazonie; Ziguinchor, en Afrique occidentale française; Oturkpo, dans le Nigéria; Kankan, en Guinée française.

Prélature « Nullius »: Haut-Jura, en Amazonie.

Mission indépendante: Gambie anglaise, en Afrique occidentale britannique.

Maisons au Canada: maison provinciale et procure des missions, à Montréal; grand scolasticat, à Montréal; noviciat des clercs et noviciat des frères, au Lac-au-Saumon, Matapédia; Collège Saint-Alexandre, petit séminaire des missions et paroisse, à Limbour, via Hull, P. Q.

³ M^{sr} SAUDREAU: *La Vie d'Union à Dieu*, p. 566-567 (éd. 1900).

loir étudier de façon spéciale le mystique ou l'apôtre des Noirs, nous donnerons un aperçu général de sa vie et de son œuvre.

La famille du vénérable.

Né à Saverne en Alsace (France) le 12 avril 1802, d'une famille juive, Jacob Libermann manifesta dès ses jeunes ans une grande docilité envers ses parents. L'enfant eut l'âme très crédule. Il mit sa confiance en son père, rabbin de la Synagogue, comme en un être infailible. Il se soumit entièrement à lui, plus que ses autres frères et acquit de bonne heure la haine de la religion catholique, la haine des prêtres.

« Un jour, raconte le cardinal Pitra, le curé de Saverne revenant du cimetière, en habit de chœur, se trouve en présence du petit Jacob. Ces ornements, la croix debout devant lui, tout ce cortège l'épouvante. Trouvant une boutique ouverte, il s'y jette éperdu, se blottit derrière un comptoir, et là, tremblant comme une feuille, au milieu des rires de tous les témoins de cette scène, il attend que tout soit passé.

« Un autre jour, le même pasteur revenait de visiter un malade et de lui administrer le saint Viatique: au détour d'un chemin bordé de murs, il rencontre le rabbin, accompagné du jeune Jacob. Celui-ci, effrayé du costume ecclésiastique, et ne sachant que devenir, se mit à grimper sur l'un des murs pour s'enfuir à travers les champs. »

A 13 ans, Jacob fait son entrée solennelle et légale dans la Synagogue. Il accepte pleinement toutes les prescriptions et les devoirs de son nouvel état. On le vit bien un jour « dans un repas, où son frère aîné avait rassemblé une élite de jeunes catholiques. Il prit place au milieu d'eux, et, selon la lettre du cérémonial juif, seul, de toute l'assistance, il resta obstinément couvert, malgré les raileries piquantes des convives. »

Une telle attitude était l'indice d'une grande force d'âme.

Le rabbin de Saverne pouvait compter sur son fils. Jacob se montra bientôt nettement supérieur à ses frères par son application et sa science. Pour lui ménager une belle carrière, son père l'envoya poursuivre ses études à Metz. Jacob avait environ 22 ans (1824).

A Metz, Jacob, laissé à lui-même, tombe dans une sorte d'indifférence religieuse. Il voit qu'il y a autre chose dans le monde que la Thorah et le Talmud et se lance avec ardeur dans l'étude du français, du latin et du grec.

Le converti (décembre 1826).

« Dieu m'a tout donné: Il m'a attiré sans me demander la permission, avec une violence que je n'ai aperçue encore en personne jusqu'à présent »

(vénérable LIBERMANN).

Jacob ne croit plus à rien. La Bible même, la Bible qu'il a étudiée avec tant de soins, ne lui apparaît plus bientôt que comme un fatras d'événements imaginés ou non prouvés. Il ne voit plus.

Alors, il part pour Paris, le cœur broyé, chercher une situation et peut-être la lumière. Il voit monsieur Drach, l'instrument providentiel de sa conversion, qui lui trouve une place au Collège Stanislas.

« Là, a raconté le vénérable lui-même, on me donna l'*Histoire de la Doctrine chrétienne* par Lhomond, ainsi que son *Histoire de la Religion*, et on me laissa seul.

« Ce moment fut extrêmement pénible pour moi. A la vue de cette solitude profonde, de cette chambre où une simple lucarne me donnait le jour, la pensée d'être loin de ma famille, de mes connaissances, de mon pays, tout cela me plongea dans une tristesse profonde, mon cœur se sentit oppressé par la plus pénible mélancolie.

« C'est alors que, me souvenant du Dieu de mes pères, je me jetai à genoux, et Le conjurai de m'éclairer sur la véritable religion. Je Le priai, si la croyance des chrétiens était vraie, de me la faire connaître: si elle était fausse, de m'en éloigner aussitôt.

« Le Seigneur, qui est près de ceux qui L'invoquent du fond de leur cœur, exauça ma prière. Tout aussitôt je fus éclairé; je vis la vérité, la foi pénétra mon esprit et mon cœur. M'étant mis à lire Lhomond, j'adhérais facilement et fermement à tout ce qui est raconté de la vie et de la mort de Jésus-Christ. Le mystère de l'Eucharistie lui-même, quoique assez imprudemment offert à mes méditations, ne me rebuta nullement. Je croyais tout sans peine. Dès ce moment, je ne désirais rien tant que de me voir plongé dans

la piscine sacrée. Ce bonheur ne se fit pas longtemps attendre. On me présenta incontinent à ce sacrement admirable, et je le reçus la veille de Noël. Ce jour aussi, je fus admis à la Table Sainte. »

C'était le 24 décembre 1826. Il ne s'appelle plus Jacob, mais François-Marie-Paul. Dans la sincérité de son cœur, il avait demandé la lumière. Dieu l'avait éclairé. Il sentit si fort le changement opéré en lui par le Tout-Puissant qu'il pourra écrire plus tard : « Si je devenais incrédule, mon esprit ne pourrait jamais nier l'existence et l'action de la grâce sur mon âme. »

Le séminariste.

Saint-Sulpice (1827-1831). — Le nouveau converti, pour remercier Dieu de toutes ses faveurs, décide de se faire prêtre. Il reste au Collège Stanislas pendant les premiers mois de 1827, et en octobre, rentre à Saint-Sulpice pour continuer ses études ecclésiastiques.

Cette âme, correspondant le plus fidèlement possible à la grâce, va monter vers les sommets. L'humble séminariste, sous l'action de Dieu, comprend sans tarder sa place vis-à-vis du Tout-Puissant. Dès le début, il lance sa devise : Dieu seul ! Étudiant monsieur Olier à Saint-Sulpice, il pénètre sa doctrine, se l'assimile. Dieu seul, oui, Dieu seul occupe sa pensée et son cœur. Le « *Vivere summo Deo* » de monsieur Olier, il en donnera sur son lit de mort la traduction exacte : « Dieu, c'est tout ! L'homme, c'est rien ! » La pensée de l'Être suprême, fin de toute notre vie, semble avoir frappé ce nouveau converti, ancien juif.

Alors, dirigeant toute son activité vers Dieu et le service de Dieu, il fera son possible pour faire aimer Celui qu'il aime et à qui il s'est consacré.

Il anime l'Œuvre des Zélateurs. Ses entretiens de spiritualité deviennent déjà célèbres. On chuchote : « Avez-vous entendu parler du bon Dieu ce petit Juif ? »

Dieu le récompense. Il ressent dans son cœur un ardent amour pour l'eucharistie. On le voit, le visage immobile et le regard fixé vers l'hostie, verser d'ardentes larmes.

Cette âme est trop belle pour ne pas appartenir complètement à Dieu. Dieu veut cette âme. Il fera de François-Marie-Paul un

grand saint en l'humiliant profondément et en le détachant totalement de tout ce qui n'est pas Lui.

C'est d'abord la rupture complète avec son père. Quelle souffrance pour François-Marie-Paul, pour son âme si sensible, de se séparer de son père tant aimé ! Une des plus grandes de sa vie. Recevant de Saverne au milieu d'une récréation une lettre pleine de menaces et de regrets, « on le vit oppressé d'angoisse, et ne pouvant dans ses sanglots, retenir ce mot des martyrs : « Mais, je suis chrétien ! . . . Je suis chrétien ! »

Cette épreuve ne suffisait pas. Une terrible maladie, l'épilepsie, va fondre sur lui et le tenir captif et humilié pendant dix ans. Mais le vénérable, étonnant médecins, infirmiers et confrères, ne s'en attriste pas. On le voit calme et souriant après des crises qui laissent d'ordinaire le patient tout démoralisé. Une fois entre autres, le docteur eut à peine mis les pieds hors de l'infirmerie qu'il s'écria : « Qu'est-ce donc que M. Libermann ? Je l'ai trouvé tranquille et presque heureux. C'est un ange ou un saint. »

Comment expliquer pareille paix si ce n'est par cet abandon et cette confiance en Dieu, notre Père, que le Christ a tant recommandés et qu'il aura toujours, lui, le pauvre malade, à un degré héroïque ?

Une telle infirmité l'arrête aux Ordres. François-Marie-Paul accepte courageusement la volonté de Dieu. Écoutez cette lettre, véritable morceau d'anthologie chrétienne : « Je ne suis pas avancé au sous-diaconat, parce que mon mal ne m'a pas encore quitté tout à fait, et probablement j'en aurai encore pour bien longtemps. Par conséquent, je ne pourrai pas avancer d'ici plusieurs années, et peut-être jamais . . . Mais tous les maux que Dieu semble nous envoyer sont des biens réels. *Malheur au chrétien à qui tout va selon sa volonté ! . . . Ma chère maladie* est pour moi un grand trésor . . . Mon corps, mon âme, mon être et toute mon existence sont à Dieu, et si je savais qu'il y eut encore une petite veine en moi qui ne fût pas à Lui, je l'arracherais et la foulerais aux pieds, dans la boue et dans la poussière. »

Mais l'humiliation va plus loin : comme il est devenu inutile, on lui demande un jour de quitter Saint-Sulpice et de s'en aller, Dieu

sait où. François-Marie-Paul accepte avec son calme ordinaire cette communication, et dit simplement : « Je ne puis rentrer dans le siècle. Je vais aller dans la rue. Dieu, je l'espère, voudra bien pourvoir à mon sort. »

Touchés de cette réponse si humble, les Sulpiciens rétractent immédiatement l'ordre donné et consentent à le garder sous leur protection : il ira dans leur maison d'Issy.

Issy (1831-1837). — Reçu à Issy par commisération, François-Marie-Paul, lui, le futur fondateur d'une des plus grandes congrégations missionnaires, dut faire fonction de commissionnaire.

Voilà comment Dieu prépare les apôtres. La vie des saints n'est qu'un mélange de grandes humiliations et de grandes joies. François-Marie-Paul aime à se nommer « un gueux, un misérable homme, un insensé, une chair pourrie, un objet d'horreur et de dégoût, le plus misérable des pécheurs ». Il veut l'humilité sans même l'estime et la complaisance humaine dans les croix. « Dès que nous sortons, écrira-t-il plus tard, de cette pauvreté et de notre profonde misère et excessive abjection, nous perdons tout, jusqu'aux grâces les plus précieuses. Je crois que c'est là le dernier retranchement d'où il faut chasser l'ennemi. »

L'humilité à nos propres yeux est rendue plus facile, quand de fait, on ne peut rien. François-Marie-Paul a fort bien décrit l'état d'âme de ceux qui semblent nuls dans une communauté, qui ne peuvent rendre service et qui ne savent que souffrir. Dans la lettre suivante, écrite à un malade, il s'est peint lui-même sans doute, tel qu'il était à Issy.

« Un homme crucifié et réduit à l'extrémité où vous êtes, je l'avoue, est misérable, pauvre, nul, incapable de quoi que ce soit, à charge à soi-même, par tous les soins qu'il sera obligé de donner à sa chair . . . Et non seulement cela, il est à charge à la compagnie où il se trouve; il y mange le pain des autres, sans être capable de faire la moindre des choses pour le mériter . . . Nul en lui-même, nul pour tout le monde, nul devant Dieu, nul devant les hommes; méprisé, méconnu, oublié, négligé et regardé avec indifférence comme un homme inutile; on en a pitié par charité . . . »

N'est-ce pas là François-Marie-Paul à Issy ?

De gré ou de force, son âme ne peut plus chercher de bonheur qu'en Dieu. Brûlant d'amour — quoique avec de grandes peines intérieures, — il fait aimer son Dieu. Il fonde l'œuvre fameuse des Bandes, association de séminaristes fervents; il prie et même se flagelle pour ses confrères, pour qu'ils soient de saints prêtres.

Évidemment, il ne peut plaire à tous, mais sa bonté vraie gagne les cœurs, et au séminariste qui lui dit un jour dans un moment de colère: « Si vous saviez comme je vous hais ! » — il répond doucement, avec son sourire: « Et vous, si vous saviez comme je vous aime ! »

C'est à la fin de son séjour à Issy qu'il lie de précieuses amitiés, premiers jalons de l'œuvre des Noirs, son œuvre, que la Providence prépare mystérieusement. Nommons MM. Eugène Tisserant et Frédéric Levasseur.

En 1837, les PP. Eudistes ayant demandé aux Sulpiciens de leur trouver un maître des novices, ceux-ci ne pensèrent mieux faire que de leur envoyer M. Libermann, bien qu'il n'eût pas encore reçu les ordres majeurs. François-Marie-Paul est à son nouveau poste, à Rennes, vers la fin de 1837.

Rennes: Le maître des novices des Eudistes (1837-1839). — L'humble acolyte devient le directeur d'âmes de novices, et de novices séminaristes ou prêtres. Sa grande sainteté attire les âmes; il a le talent de diagnostiquer immédiatement le mal et d'en donner le remède précis: Dieu lui-même l'éclaire.

François-Marie-Paul a cru au contraire avoir échoué dans cette période de sa vie. « Qu'ai-je été dans la réalité, écrira-t-il à son départ de Rennes, sinon un membre nul, et même très nuisible dans cette pauvre Congrégation? Calculez le bien que j'y ai fait, et voyez si cela vaut la peine qu'on s'afflige de ne m'y plus voir? » Mais de l'avis de tous, c'est son humilité qui lui dicte de telles lettres.

Il dut sans doute faire beaucoup de bien car le démon l'attaqua de différentes façons. Comment? nous ne le savons, le vénérable ne nous l'a pas dit, mais la lettre suivante nous montre clairement la réalité de ces attaques:

« Priez pour moi; le démon me crible en ce moment, pour me faire cesser une chose qui l'enrage, et qui cependant me paraît contre

moi . . . Cela est une énigme pour vous ; mais je ne puis vous en dire davantage. Qu'il vous suffise de savoir que je suis dans un très grand danger. J'en suis quelquefois dans une si grande peine que vous ne pouvez vous en faire une idée . . . Le démon crève de rage et me fait endurer des supplices inouïs. Mais notre bon Seigneur me donne une force très grande, et je ne bronche pas, malgré la rage des démons . . . Gardez le plus grand secret sur tout ce que je vous dis là ; priez et voilà tout. »

A ces agitations d'en-bas s'ajoutèrent aussi des tentations de désespoir. On lit dans une lettre du 1^{er} décembre 1837 : « Il y avait des moments où je croyais que Notre-Seigneur allait m'abandonner et me rejeter. Continuez de prier qu'il n'en soit rien : car je ne suis pas hors de cette inquiétude. Je m'abandonne entre ses mains . . . A la vie, à la mort, au temps et à l'éternité, tout pour Lui et en Lui ! Que Lui seul et sa Sainte Volonté vivent et règnent en tout et partout ! Je vous avoue cependant qu'avec tout cela, l'idée d'être rejeté du sein de notre bon Maître me fait frémir. Il n'en sera rien, mon cher, n'est-ce pas ? »

Pour anéantir tout à fait l'amour-propre en son âme, Dieu permit une dernière crise d'épilepsie, mais celle-là très forte et très humiliante. Un soir, raconte un témoin, comme il commençait de parler à une conférence publique, « il tomba tout à coup. Sa bouche devint écumante, et, pendant qu'il demeurait étendu sur le pavé sous nos yeux attristés, nous vîmes, durant plus d'un quart d'heure, tous les tristes effets de cette maladie. »

Mais l'homme de Dieu n'en continue pas moins son apostolat.

Le fondateur.

« Mon cœur est aux Africains. »

Départ pour Rome (fin 1839). — Les liens qu'il avait noués à Issy avec quelques fervents séminaristes, le vénérable ne les avait pas rompus à Rennes. Souvent des lettres s'échangeaient entre François-Marie-Paul et M. Tisserant ou Frédéric Levasseur, des lettres qui parlaient du triste état des Noirs de Saint-Domingue ou de la Réunion, des lettres qui répondaient par des conseils de prudence . . .

Enfin, un jour vint où monsieur Libermann crut que Dieu l'appelait, lui aussi, à cette œuvre des âmes abandonnées.

Et il part. Il part pour Rome. Il ne voit la volonté divine qu'au jour le jour. Son âme ressent de grandes souffrances; il est plongé dans l'obscurité; il souffre tant qu'il avouera être devenu insensible, mais seulement à la joie. « La grande peine que j'éprouvais en quittant Rennes, écrit-il, vous ne sauriez vous en faire une idée, jamais je n'en ai éprouvé une pareille. » C'est le premier pas pour le salut de milliers d'âmes. Il doit s'accomplir dans la souffrance. C'est un peu l'état d'âme de Thérèse de l'Enfant-Jésus franchissant le seuil du Carmel.

Il part, incompris de presque tous, des prêtres même. On rit aux éclats, dès qu'il parle de son projet. Sa pauvreté inspire la pitié. Il voyage comme il peut, soutenu par l'argent de M. l'abbé de la Brunière qui le devancera à Rome. Car M. de la Brunière est de même sentiment que lui. C'est un grand nom, une grande fortune qui est là, amenée sans doute par la Providence; c'est surtout une grande âme. Et il faut une âme cornélienne pour quitter son pays et sauver ses frères. A celui qui lui écrit: « Quel massacre vous allez faire si vous arrachez M. de la Brunière à la France, pour l'emmener travailler avec vous aux Nègres! » le vénérable, blessé au vif, répond: « Il faut donc que tous ceux qui sont fervents, généreux, de grand caractère, restent en France? Et ces pauvres âmes abandonnées, pour lesquelles Dieu inspire des sentiments si généreux, il faut les laisser courir en enfer par millions? Il ne faut envoyer pour les sauver que du rebut, que des âmes communes? »

Rome (janvier 1840-1841). — François-Marie-Paul arrive à Rome en janvier 1840. En février, M. Drach, dont nous avons parlé plus haut, le présente, ainsi que M. de la Brunière, à Grégoire XVI. Le pape les bénit et pose un instant sa main sur la tête de l'abbé Libermann. Les deux jeunes gens sortis, raconte le journal intime de M. Drach, le pape me demanda d'une voix émue: « Quel est celui dont je viens de toucher la tête? — Je fis à Sa Sainteté l'histoire du converti . . . Le pape dit alors ces propres paroles: Sara un santo! Ce sera un saint! »

Les jours qui suivirent ne ressemblèrent pas à ce paternel accueil. M. de la Brunière se découragea bientôt. Que faire dans la Ville éternelle, sans soutien, ignorant tout de la diplomatie romaine ? M. de la Brunière, après quelques jours, abandonne la partie et s'en va aux Missions-Étrangères.

François-Marie-Paul reste seul. Son courage ne le quitte pas, car il compte sur Dieu, et non sur lui. « Je conçois, écrit-il, qu'un homme qui se croit quelque chose, et qui compte sur ses forces, puisse s'arrêter devant un obstacle; mais quand on ne compte que sur notre adorable Maître, quelle difficulté peut-on craindre ? »

Quelle difficulté peut-on craindre ? . . . Dieu sait s'il en eut ! Il est seul, sans protecteur, sans conseil. Deux ecclésiastiques qu'il consulte lui montrent l'absurdité de son dessein; un autre le décrie dans l'esprit de son confesseur; un troisième se moque de lui. Un religieux lui reproche sa « prétention chimérique ». Un prêtre, réputé pour sa sainteté, le reçoit froidement, l'écoute avec distraction, détourne la tête dès qu'il a fini, et pour toute réponse, se lève et le quitte brusquement.

Devant ces échecs, le vénérable se tourne encore davantage vers Dieu. Il n'emploiera des moyens humains que juste ce qu'il faut. Il sait que les œuvres de Dieu s'opèrent lentement, que parfois « on arrive au pied du mur, selon sa belle expression, qu'on doit attendre qu'il tombe et passer alors par-dessus ».

Un premier mémoire à M^{sr} Cadolini, secrétaire de la Propagande, reçoit une réponse peu favorable; on lui dit qu'avant tout il doit être prêtre.

François-Marie-Paul regagne son logement, si on peut appeler logement ce grenier misérable, où l'on se tenait debout avec peine et où la lumière arrivait par une étroite lucarne. Là, il attend l'heure de Dieu. Il prie; il se mortifie; il jeûne. Entre temps, il visite la Ville éternelle, ses églises, riches en souvenirs, le Colisée, les Catacombes. Puis, il rentre dans son étroit réduit, glacière en hiver, étuve en été, pour composer avec la sûreté d'un voyant, les *Règles* de sa future congrégation, et son commentaire si personnel de l'Évangile selon saint Jean.

Cependant, sans qu'il le sût, Dieu travaillait pour lui. La Sacrée Congrégation de la Propagande fit prendre en France des renseignements sur cet étranger, son passé, son caractère, ses aptitudes. Les résultats de cette enquête furent si satisfaisants que le cardinal Fransoni lui-même, préfet de la Propagande, écrivit à François-Marie-Paul pour le féliciter et l'encourager. On eut de la peine, raconte son biographe, à trouver le saint homme; il n'avait même pas laissé d'adresse.

François-Marie-Paul remercia Dieu. Il le fit avec une reconnaissance d'autant plus grande qu'en France tout semblait s'arranger; ses futurs compagnons d'apostolat rencontraient de grandes sympathies.

Malgré ces succès, l'idée lui vint de laisser l'œuvre des Noirs à d'autres et de s'enfermer dans le silence et la solitude d'un cloître. Comment cette tentation n'aurait-elle pas pénétré son cœur? Comment cette âme, qui avait soif de Dieu, n'aurait-elle pas éprouvé le désir de la retraite, seul à seul avec Dieu? « Il n'y a pas une fibre dans mon corps, et pas un mouvement dans mon âme, qui ne me pousse à la solitude », a-t-il écrit.

François-Marie-Paul alla demander à la Vierge de Lorette des éclaircissements sur ses doutes. Marie lui donna la paix de l'âme. Il reçut comme une douce assurance l'entière disparition de son ancienne et terrible maladie; il sentit que toutes les difficultés s'aplaniraient et qu'il serait bientôt prêtre.

Strasbourg — Amiens. — De fait, le vénérable rentre à Rome et se dispose aussitôt à retourner en France, pour s'y faire ordonner, et ensuite se consacrer entièrement à l'œuvre des Noirs. Il entre au séminaire de Strasbourg, se remet en toute simplicité à la règle des étudiants ecclésiastiques et se prépare, dans l'union à Dieu, à l'onction sacerdotale. Il y reçoit le sous-diaconat et le diaconat.

Sur ces entrefaites, grâce à l'intervention d'un de ses amis, M^{sr} Mioland, évêque d'Amiens, met à la disposition du vénérable une ancienne maison de campagne, où il pourra trouver un premier berceau pour la société qu'il veut fonder. Il quitte Strasbourg, se rend à Amiens.

M^{sr} Mioland veut bien l'ordonner dans la chapelle privée. Le 18 septembre 1841, François-Marie-Paul devenait prêtre.

Prêtre, il était prêtre ! Il écrit aussitôt à sa famille : « Priez Dieu que ce soit pour sa très grande gloire, pour le salut et la sanctification des âmes, et pour l'édification de l'Église, que je sois parvenu au sacerdoce. »

Une fois prêtre, le vénérable accepte toutes les responsabilités de son nouvel état. Tous les matins, il s'offre avec Jésus pour que le règne de Dieu arrive. Et quand on lui demande quelle est la meilleure façon de dire la messe, ou seulement de communier, il répond toujours : « Soyez victimes avec Jésus. »

Tout aussitôt (septembre 1841), il se retire à la Neuville avec ses collaborateurs, les Levasseur, les Collin et les autres. La Congrégation du Saint-Cœur de Marie était fondée et commençait à vivre.

Alors, commence vers les différentes parties du monde le grand exode des Missionnaires du Saint-Cœur de Marie. Le vénérable, refaisant le geste du Christ : « Allez ! enseignez toutes les nations ! » envoie le père Laval — celui que l'Église mettra un jour sur les autels — à l'Île Maurice (1841) ; à Saint-Domingue, le P. Tisserand (1842) ; à Bourbon, le P. Levasseur (1842).

En 1843, Notre-Dame des Victoires — dans des circonstances qu'il serait trop long de rapporter — lui confie le grand continent noir. Le 13 septembre 1843, sept missionnaires partent pour l'Afrique. Hélas ! En un an, ils meurent tous, sauf le P. Bessieux. La nouvelle en est à peine parvenue au vénéré Père qu'il en pousse des cris de douleur :

« Ô malheureuse Guinée ! Il me semble que je l'ai tout entière dans mon cœur ! Les malheurs de ces pauvres âmes m'oppressent et m'accablent. Faut-il les abandonner ? Jamais ! . . . Abandonnerons-nous ces millions d'âmes jusqu'à la fin du monde ? Impossible ! J'en mourrais de douleur ! »

« Ce sont des victimes, écrit-il à Rome, que Notre-Seigneur a envoyées en Guinée pour le salut de ces vastes contrées. Il les a immolées à sa gloire. Que son saint Nom soit béni, et sa justice satisfaite ! Que le règne de la miséricorde maintenant commence ! »

En 1847, M^{sr} Truffet est nommé vicaire apostolique des Deux-Guinées et de la Sénégambie. Hélas ! Lui aussi meurt au bout de six mois de labeur. Le vénérable Libermann console ses enfants de

l'Afrique. Il écrit même à Soliman, roi de Dakar: « Mon âme a été brisée de douleur, non pas seulement parce que le bon évêque était pour moi un ami de cœur, mais surtout parce que vous n'avez plus celui qui vous aimait si tendrement, celui qui aimait tous les hommes noirs. Je voudrais que vous puissiez voir cette douleur dans mon cœur, parce que mon cœur est à vous. Mon cœur est aux Africains. »

En 1848, c'est l'union à la Congrégation du Saint-Esprit. Le vénérable est à la tête de la Congrégation du Saint-Esprit et du Saint-Cœur de Marie. Le pauvre Juif autrefois délaissé, devient l'instrument de la Providence pour le salut de milliers d'âmes. Rome et le gouvernement français le consultent, et grâce à lui, naissent les évêchés coloniaux.

De son poste élevé, François-Marie-Paul — dans la paix de son amour pour Dieu — dirige tout et conduit tout. C'est l'œuvre de son Maître; il peut dépenser ses forces. Pendant les quatre années qui précèdent sa mort, il essaie d'assouvir ce grand désir qu'il avait manifesté, un jour, aux premiers novices du Saint-Cœur de Marie: « Ô mon Dieu, que ne puis-je soulager toutes les misères ! »

Il me semble que par cette phrase a passé tout son cœur de feu, qu'elle peint toute sa vie: « Dieu et les âmes ! »

Puis, quand le principal est fait, quand l'avenir de la Congrégation du Saint-Esprit et du Saint-Cœur de Marie est assuré, quand une haute ferveur en anime les membres, Dieu appelle à Lui son humble ministre. Sa tâche est achevée. « *Consummatus in brevi, explevit tempora multa.* »

La mort (2 février 1852).

La mort du père Libermann fut, en effet, bien prématurée. Il avait à peine cinquante ans. Sincère avec lui-même jusqu'au bout, il offrit pour les âmes toutes ses souffrances. Dieu sait ce qu'il endura ! Avec simplicité, il manifesta, à plusieurs reprises ses atroces douleurs :

« C'est insoutenable humainement ! . . . »

« Ô mon Dieu . . . Oh ! que je souffre ! . . . Quel martyre ! . . . je souffre beaucoup ! »

Le dernier mot de Jésus avant l'agonie avait été : « Aimez-vous les uns les autres. » Le dernier mot du vénérable Libermann à ses enfants fut : « La charité ! La charité ! La charité surtout ! »

Le 2 février 1852, pendant que la communauté réunie à la chapelle de la Maison Mère chantait le *Magnificat* des Vêpres, au moment précis où on entendait « Et exaltavit humiles », une des plus belles âmes qui aient paru sur terre rentrait dans l'éternité de joie.

Paul GAY, c.s.sp.,
supérieur du Collège Saint-Alexandre.

Paix véritable et sens chrétien

Monté sur le Siègre de Pierre le 2 mars 1939, Sa Sainteté le pape Pie XII n'a manqué aucune occasion de s'adresser au monde pour lui donner les directives lumineuses dont il a tant besoin. Dans son treizième radio-message à l'occasion de Noël, la voix du père commun de l'humanité et du chef visible des catholiques donnait un message de paix à notre monde troublé et il illuminait à nouveau les intelligences que la mauvaise volonté, les préjugés ou les passions ne rendent pas totalement aveugles.

On retrouve dans ce radio-message du pape, la même sûreté doctrinale et la même audace apostolique qui sont les marques caractéristiques de son enseignement, sans en omettre la haute portée spirituelle.

Après avoir rappelé d'une façon lumineuse l'indéfectible jeunesse de l'Église¹ dont il est le chef, le pape affirme savoir

... avec quelle satisfaction intime et avec quelle docilité inconditionnée Nos fils dévoués écoutent toujours la voix du Père commun, mais Nous n'ignorons pas non plus avec quelle anxiété ils attendent de nouveau une parole de Lui sur la grande question de la paix, qui émeut et agite les cœurs, une parole précise et concrète spécialement sur la contribution de l'Église à la cause de la paix elle-même; à savoir en quoi cette contribution ne peut pas consister; en quoi elle peut consister; en quoi elle consiste réellement.

On peut facilement se rendre compte de la sollicitude du pape pour ce problème de la paix si l'on veut bien parcourir les actes de son magistère depuis son ascension au souverain pontificat. Il n'a rien ménagé pour amener le monde à la paix durant le dernier conflit mondial et il n'a cessé depuis la fin des hostilités de faire appel en faveur de la paix et de dispenser les enseignements les plus lumineux².

¹ « Devant l'écroulement de tant d'institutions terrestres, la faillite de tant de programmes caducs, l'Esprit de Dieu soutient son Epouse, l'Église, la comble d'une plénitude de vie, dans la vigueur d'une jeunesse qui se renouvelle incessamment, dont les manifestations toujours plus lumineuses révèlent le caractère surnaturel: ineffable réconfort pour tout croyant, indéchiffrable énigme pour les ennemis de la foi. »

² Voir son propre témoignage, dans *Impensiore Caritate*, dans *La Documentation catholique*, 2 déc. 1951, col. 1495.

Le pape explique d'abord en quoi consiste la *neutralité* de l'Église. Il note que l'Église ne peut tout d'abord pas être considérée « comme une quelconque puissance terrestre, comme une sorte d'empire mondial », et qu'elle ne peut renoncer à la *neutralité politique*, pour la « simple raison qu'elle ne peut se mettre au service d'intérêts purement politiques ». Ceux qui considèrent l'Église comme une sorte d'empire ou de puissance terrestre sont facilement « amenés à exiger d'elle comme des autres, la renonciation à la neutralité, l'option définitive en faveur de l'un ou de l'autre parti ». Il s'est trouvé des catholiques, des hommes politiques et même des hommes d'Église qui voudraient faire de l'Église leur alliée ou l'instrument de leurs combinaisons politiques. Ils oublient alors qu'ils attendent à l'essence même de l'Église et qu'ils l'abaisseraient *ipso facto* « au plan même sur lequel se débattent les conflits d'intérêts temporels ». Le souverain pontife revendique ici le droit de l'Église à la « liberté » et avec raison. Ces machinations ne feraient que rendre stérile l'action salutaire de l'Église, même dans le problème de la paix, car « une telle prise de parti [de sa part], même dans les choses politiques, ne peut jamais être purement politique, mais doit toujours se présenter *sub specie æternitatis*, dans la lumière de la loi divine, de son ordre, de ses valeurs, de ses normes ».

On l'oublie trop, la mission de l'Église est « spirituelle », et c'est en raison de sa haute mission surnaturelle qu'elle atteint les actions temporelles et politiques des hommes. En ce faisant, elle conserve sa neutralité, car neutralité pour l'Église ne signifie nullement mutisme ni approbation de l'erreur et du mal. Comme l'affirme Pie XII :

Si elle juge, ce n'est pas de sa part sortir d'une neutralité jusque là observée, car Dieu n'est jamais neutre envers les choses humaines, en face du cours de l'histoire; et à cause de cela son Église non plus ne peut pas être telle. Si elle parle, c'est en vertu de sa mission divine voulue de Dieu. Si elle parle et porte un jugement sur les problèmes du jour, c'est avec la conscience claire d'anticiper, par la vertu du Saint-Esprit, la sentence qu'à la fin des temps son Seigneur et Chef, Juge de l'univers, confirmera et sanctionnera.

Le pape ne peut parler avec plus d'assurance sur la mission de l'Église. En un mot, l'Église n'a pas affaire à des êtres désincarnés, mais à des hommes bien concrets, vivant dans un milieu social; tout

ce qui regarde l'homme comporte son côté moral et en ce sens appartient à la divine mission de l'Épouse du Christ.

Pie XII montre ensuite le mal fondé de la position de ceux qui veulent la « neutralité » de l'Église dans l'intérêt de la paix.

Elle ne peut descendre de la haute sphère surnaturelle qui ne connaît pas de neutralité politique . . . , [ce qui n'exclut pas qu'elle compatisse aux angoisses et aux souffrances des hommes et elle] ne peut oublier, ne fût-ce qu'un moment, que sa qualité de représentante de Dieu sur la terre ne lui permet pas de demeurer indifférente, même un seul instant, entre le « bien » et le « mal » dans les choses humaines. Si on le lui demandait, elle devrait s'y refuser, et les fidèles de l'un ou de l'autre parti devraient, en vertu de leur foi et de leur espérance surnaturelles, comprendre et respecter une telle attitude de sa part.

Ces principes fondamentaux posés, le Saint-Père montre ensuite en quoi consiste la contribution que l'Église peut et doit fournir à la cause de la paix et il indique en vertu de quel titre elle le fait. Elle doit agir en faveur de la paix en vertu de sa mission même, qui est celle du Christ, le *Princeps Pacis*, le « Prince et Fondateur de la paix », dont la haute mission est d'établir la paix entre chacun des hommes et Dieu, entre les hommes eux-mêmes et entre les peuples. Cette mission de paix, l'Église en a toujours eu une conscience vive et efficacement opérante dans la personne de ses Chefs visibles. Il suffit de repasser les actes de la papauté en ces derniers temps pour voir la vérité de ce qu'affirme ici le pape, et l'action de Pie XII, glorieusement régnant, peut être considérée comme le modèle et le sommet de toute cette sollicitude des papes en faveur de la paix. Successeur du Prince de la paix, Pie XII passera dans l'histoire comme le Pape de la paix.

Aujourd'hui pourtant, continue le pape

. . . ce monde ne parle que de paix, mais il n'y a pas de paix; il revendique pour soi tous les titres juridiques possibles et impossibles pour établir la paix, mais il ne connaît ou ne reconnaît pas la mission pacificatrice qui émane directement de Dieu, la mission de paix de l'autorité religieuse de l'Église.

Esprits myopes, ils ne s'élèvent pas au-dessus des conceptions purement juridiques et ne voient que les possibilités de l'heure présente. Matérialistes, peut-être sans le vouloir, ils ne parlent qu'en termes mathématiques, de potentiel militaire et économique. Comment pourraient-ils alors comprendre le poids et l'importance de l'autorité reli-

gieuse pour la solution du problème de la paix ? Esprits superficiels, incapables de voir dans toute sa vérité et dans toute son ampleur la valeur créatrice du Christianisme, ils ne peuvent que demeurer sceptiques et méprisants à l'égard de la puissance pacificatrice de l'Église.

Pie XII met ici le doigt sur la plaie vive de notre société. Les chefs manquent d'idéal chrétien, d'élan surnaturel qui les élèverait à des conceptions plus hautes. Certains chefs religieux ou politiques, poussés par leurs préjugés et leur antipathie pour tout ce qui est catholique, vont jusqu'à lutter contre l'action de l'Église et l'accuser de tramer une nouvelle guerre³.

L'Église, société religieuse, a quand même avec les États et la Société des États des rapports non seulement extérieurs, mais aussi intérieurs et vitaux. C'est ce que le pape explique ensuite. Fondée par le Christ

. . . comme une société visible, et comme telle, elle se rencontre avec les États sur le même territoire, elle embrasse dans sa sollicitude les mêmes hommes, et en de multiples formes et sous divers aspects elle use des mêmes biens et des mêmes institutions.

A ces rapports extérieurs et comme naturels dus à la vie des hommes en commun, s'en ajoutent d'autres, intérieurs et vitaux, qui ont leur principe et leur origine dans la personne de Jésus-Christ, en tant que Chef de l'Église.

.....

Avec l'État et la Société des États considérés comme une organisation pour la paix, Jésus-Christ, Prince de la paix, — et avec Lui l'Église, dans laquelle il continue de vivre, — est entré dans un nouveau rapport intime d'élévation et de confirmation vitales. Tel est le fondement de la contribution singulière que l'Église donne à la paix et par sa nature, autrement dit quand son existence et son action entre les hommes ont la place qui leur revient.

Tout ceci s'affectue par l'influence continue, illuminante et fortifiante de la grâce du Christ sur l'intelligence et sur la volonté des citoyens et de leurs Chefs, afin que ceux-ci reconnaissent et poursuivent les buts assignés par le Créateur dans tous les domaines de la vie des hommes en commun, qu'ils s'appliquent à diriger vers ces fins la collaboration des individus et des peuples et exercent la justice et la charité sociales à l'intérieur des États et entre eux.

Si l'humanité se conforme à la volonté divine et applique ce sûr moyen de salut qu'est le parfait ordre chrétien dans le monde, le

³ *Ibidem*, col. 1495. Voir aussi la lettre pastorale de S. Exc. M^{sr} Wysinski, primat de Pologne, dans *La Documentation catholique*, 23 septembre 1951, col. 1197. Voir aussi : l'article de *Pravda* du 17 juillet 1951, *ibid.*, col. 1199 et suivantes.

pape promet qu'elle « verra bien vite s'évanouir pratiquement jusqu'à la possibilité de la guerre juste elle-même, qui n'aura plus aucune raison d'être du moment que sera garantie l'activité de la Société des États comme véritable organisation pour la paix ». Malheureusement, il faut bien en convenir, nous sommes loin, très loin de cet idéal tracé par le souverain pontife.

Passant enfin à la contribution pratique que l'Église donne à la cause de la paix, Pie XII reconnaît que le monde est bien éloigné de l'ordre voulu par Dieu, de cet ordre qui garantit la paix réelle et durable. Il faut donc à tout prix fixer le regard

. . . sur l'ordre chrétien, aujourd'hui perdu de vue par trop de gens, si on veut voir le nœud du problème tel qu'il se présente actuellement, si on veut non seulement en théorie mais aussi en pratique se rendre compte de la contribution que tous, et en premier lieu, l'Église peuvent en vérité apporter, même en des circonstances défavorables et en dépit des sceptiques et des pessimistes.

Le nœud du problème de la paix est présentement d'ordre spirituel, il est déficience ou défaut spirituel. Trop d'hommes ont perdu le sens chrétien et ils mettent obstacle à la réalisation de l'ordre voulu par Dieu. Malgré la cruauté monstrueuse des armes modernes, on finira par ne plus les craindre si l'on ne fait aucun cas de l'ordre chrétien qui est le vrai garant de la paix. Autrement on ne regarde les choses que matériellement et avec un sentimentalisme superficiel si l'on ne considère que l'existence ou la menace de telles armes. Le désarmement lui-même, que le pape désire et appelle, est une garantie peu solide de paix durable, si on ne détruit en même temps les armes de la haine, de la cupidité et du désir démesuré du prestige. Il faut toujours revenir à l'aspect premier et spirituel de tout péril de guerre. L'ami de la paix uniquement préoccupé par les « chiffres » « arrivera toujours trop tard pour la sauver ». Voilà un avertissement qui ne manque pas de clarté. Il faut donc, continue le pape, subvenir tout d'abord à « l'anémie spirituelle des peuples, à l'inconscience de leur propre responsabilité devant Dieu et devant les hommes, du fait que manque l'ordre chrétien, lequel est seul capable d'assurer la paix. Voilà vers quoi sont actuellement tournés tous les efforts de l'Église ». L'Épouse du Christ s'applique avant tout à une œuvre d'éducation des Chefs et des peuples.

Cet ordre chrétien qu'il s'agit d'instaurer ou du moins de vivifier se heurte « à une difficulté particulière, due à la forme des conditions sociales actuelles. » L'exhortation de l'Église en faveur de l'ordre social chrétien, en tant que facteur principal de pacification, est en même temps un stimulant à la juste conception de la vraie liberté. Mais on a perdu le sens de la liberté, même si l'on en parle plus que jamais. C'est peut-être même là le signe qu'on la cherche. Le pape ajoute, « finalement l'ordre chrétien, en tant qu'organisation pour la paix, est essentiellement un ordre de la liberté », mais c'est un fait douloureux qu'aujourd'hui on n'estime plus ou on ne possède plus la vraie liberté. « Dans ces conditions, la vie des hommes en commun comme organisation pour la paix, est intérieurement énermée et exsangue, extérieurement exposée à des périls constants. » Ceux qui, dans le domaine économique ou social, veulent tout faire retomber sur la société, même la direction et la sécurité de leur existence; ou qui attendent aujourd'hui leurs propres convictions — faute de personnalité assez forte pour penser par eux-mêmes — et leur unique nourriture spirituelle, toujours moins d'eux-mêmes et toujours plus de la presse, de la radio, du cinéma, de la télévision, comment pourraient-ils concevoir la vraie liberté? Comment pourraient-ils l'estimer et la désirer, si elle n'a plus de place dans leur vie? Ces hommes sont devenus de purs rouages dans les organismes sociaux et même s'ils crient de toute leur force: jamais plus de guerre! ce n'est plus leur voix; et comment se fier à eux? On n'entend que la voix anonyme du groupe social dans lequel ils sont engagés. Que l'on pense ici à tous les congrès pour la paix, ou aux associations pour la paix, dirigés précisément par ceux qui ne veulent pas de paix. Alors comment l'Église pourrait-elle envoyer son message de paix à des hommes privés de la « conscience de la vraie liberté humaine, élément indispensable, selon la conception chrétienne, de l'ordre social, considéré comme organisation de paix. Telle est la faiblesse d'un monde qui aime à s'appeler « le monde libre ». C'est là un péril qui menace la paix et qu'il faut dénoncer », s'écrie Pie XII.

« De là dérive aussi, chez bien des personnes autorisées du monde dit « libre », une aversion contre l'Église, contre cette importune qui recommande quelque chose que l'on n'a pas, mais que l'on prétend

avoir et que, par un étrange renversement d'idée, on lui refuse précisément à elle. Nous voulons dire l'estime et le respect de l'authentique liberté. » Il n'y a pas que le « rideau de fer » qui soit baissé sur l'Église, il y a le rideau plus subtil de l'ignorance et des préjugés, de l'aveuglement et de l'antipathie, qui, pour paraître moins grossier, ne constitue pas moins un obstacle très tenace à l'œuvre salutaire de l'Église.

Dans le camp opposé, ajoute le pape, la voix de l'Église trouve encore moins de résonance. Là on prétend être en possession de la véritable liberté, mais là encore se trouve moins protégé le véritable concept de liberté et de responsabilité personnelle, car Dieu n'y occupe pas sa place souveraine. Cette « société n'est qu'une énorme machine, dont l'ordre n'est qu'apparent, car ce n'est plus l'ordre de la vie, de l'esprit, de la liberté, de la paix. Comme dans une machine, l'activité s'exerce matériellement, destructrice de la dignité humaine et de la liberté ! »

La paix ne peut être assurée que si Dieu règne dans l'ordre de l'univers établi par lui, dans la société dûment organisée des États, dans laquelle chacun d'eux réalise à l'intérieur l'organisation de paix des hommes libres et de leurs familles et à l'extérieur celui des peuples, dont l'Église dans son champ d'action et selon son office, se fait garante. Voilà en résumé la doctrine de Pie XII.

En attendant l'Église apporte sa contribution à la paix en suscitant et en stimulant l'intelligence pratique du nœud spirituel du problème; fidèle à l'esprit de son divin Fondateur et à sa mission de charité, elle s'efforce, selon ses possibilités, d'offrir ses bons offices partout où elle voit surgir une menace de conflit entre les peuples. Ce Siège Apostolique surtout ne s'est jamais soustrait, ni ne se soustraira jamais à un tel devoir.

Prions pour que les peuples ne restent pas sourds à cet appel de leur Père commun et qu'ils ne refusent pas l'aide qui leur est si paternellement offerte !

Pie XII termine en déplorant que son invitation à la paix ne sera pas entendue dans de vastes régions du monde et qu'elle n'arrivera qu'amortie à une « Église du silence », car des millions d'hommes ne peuvent professer ouvertement leur responsabilité devant Dieu pour la paix. Dans ces régions, les mots « liberté et paix sont devenus le monopole usurpé des perturbateurs de profession et d'adorateurs de la force ».

Néanmoins, tout en ayant les mains liées, les lèvres closes, l'Église du silence répond hautement à Notre invitation. Elle indique du regard les tombes encore fraîches de ses martyrs, les chaînes de ses confesseurs, dans la confiance que son holocauste muet et ses souffrances seront les plus solides renforts à la cause de la paix, parce qu'ils sont la plus haute invocation et le titre le plus puissant pour obtenir du divin Prince de la paix grâce et miséricorde dans l'accomplissement de sa mission. *Da pacem Domine, in diebus nostris* — Accordez, Seigneur, la paix à notre temps !

L'« Église du silence » est la véritable artisane de la paix chrétienne, de la paix promise aux hommes de bonne volonté. Comme aux premiers siècles de l'Église et selon les intentions mystérieuses et adorables du Dieu d'amour et du Prince pacifique, l'Église des martyrs et des confesseurs sème dans le creuset de l'affliction, dans les tourments et sous le fouet des tyrans et des persécuteurs, les germes de la paix féconde et véritable que les générations futures récolteront dans l'allégresse et les alléluias. Ces martyrs, dignes des grands martyrs qui ont fécondé la naissance de l'Église, nous procureront par leurs souffrances, leurs prières et leur amour brûlant pour Dieu et son Église, la « paix du Christ qui surpasse tout sentiment ».

Gaston CARRIÈRE, o.m.i.,
directeur-adjoint de la *Revue*.

L'eucharistie et la paix

En marge du XXXV^e congrès eucharistique de Barcelone

Le monde entier se prépare à voir se dérouler à Barcelone de très imposantes fêtes à l'occasion du XXXV^e congrès eucharistique international qui se tiendra en cette ville du 27 mai au 1^{er} juin prochain.

L'œuvre commencée si modestement par mademoiselle Marie-Marthe-Émilie Tamisier (1834-1910) est dorénavant devenue un événement religieux de première importance et un acte de foi rendu à la divine eucharistie, même en des pays protestants. Du premier congrès eucharistique international tenu à Lille les 28, 29, 30 juin 1881 au prochain congrès de Barcelone, les villes suivantes ont servi de reposoir à la divine eucharistie: Avignon, Liège, Fribourg, Toulouse, Paris, Anvers, Jérusalem, Reims, Paray-le-Monial, Bruxelles, Lourdes, Angers, Namur, Angoulême, Rome, Tournai, Metz, Londres, Cologne, Montréal, Madrid, Vienne, Malte, Lourdes, Rome, Amsterdam, Chicago, Sydney, Carthage, Dublin, Manille, Buenos Aires, Budapest. C'est donc dire que l'Europe, l'Afrique, les Amériques et l'Océanie ont tour à tour glorifié le Dieu de nos tabernacles.

Premier depuis la guerre mondiale, le congrès de Barcelone, de par le thème même que l'on y développera, sera d'une grande importance dans l'orientation du monde. *L'Eucharistie et la Paix*, tel sera le sujet à l'étude, telle sera aussi la préoccupation et l'intention spéciale de toutes les prières qui s'y feront au divin Prince de la paix. On ne saurait estimer exactement l'importance de centaines de mille personnes unies ensemble devant Jésus-Eucharistie, priant pour la paix et vivant malgré les distinctions de races, dans l'ambiance pacifique des rayonnements de l'hostie sainte.

Les organisateurs du congrès ont préparé une liste de travaux, qu'ils veulent scientifiques, sur quatre-vingt-dix sujets différents, mais

tous centrés sur le problème fondamental étudié au congrès. Donnés dans les principales langues internationales, ils illustreront d'une façon pratique l'universalité et la catholicité de l'Église.

Combien il sera édifiant et réconfortant de savoir que les spécialistes et les savants du monde entier se recueilleront pour méditer, prier, et étudier le grand problème de la paix à la lumière de l'eucharistie. Cela montrera clairement et brillamment à l'univers entier que l'Église est la plus puissante organisation de paix comme le rappelait encore récemment Pie XII¹ et combien elle tient à ce que l'on étudie cette question avec un cœur pacifique et une intelligence éclairée par la lumière divine au lieu de permettre que les mots liberté et « paix » deviennent « le monopole usurpé des perturbateurs de profession et d'adorateurs de la force ».

Le thème principal *L'Eucharistie et la Paix* sera scruté sous les aspects suivants: dogmatique, scripturaire, moral, liturgique, juridique, sociologique, pédagogique, ascétique, historique, littéraire, etc., de sorte qu'aucun aspect important du problème ne sera laissé de côté. Pour ordonner les travaux, on les a divisés dans un certain nombre de points fondamentaux:

I. — La paix chrétienne.

- A. La paix du Christ suggérée, présagée et préparée dans l'Ancien Testament.
- B. La paix du Christ révélée, offerte et réalisée dans l'Évangile.
- C. La paix du Christ expliquée, mise en action et propagée dans l'histoire de l'Église.

II. — L'eucharistie et la paix.

A. Aspects généraux.

1. L'eucharistie et la paix entre les hommes et Dieu.
2. L'eucharistie et la paix des hommes entre nous.

B. Applications concrètes.

1. L'eucharistie et la paix individuelle.
 - a) Étude théologico-psychologique des éléments constitutifs, conditions et mise en action de la paix personnelle.
 - b) L'eucharistie, moyen surnaturel d'acquisition et de perfectionnement de la paix de l'homme.
2. L'eucharistie et la paix familiale.
 - a) Fondements, conditions et fruits de la paix familiale selon le droit naturel et chrétien.
 - b) L'eucharistie, symbole, source et sceau de la paix domestique.

¹ Radiomessage de Noël 1951.

3. L'eucharistie et la paix sociale.
 - a) Concept chrétien de la société. Bases théologiques et juridiques de la concorde sociale.
 - b) L'eucharistie, symbole, irradiation et garantie de la véritable paix dans la société chrétienne.
4. L'eucharistie et la paix sociale.
 - a) Points fondamentaux de la paix internationale selon le droit des gens.
 - b) Influence du dogme et du culte eucharistique dans la formation de la conscience de l'harmonie internationale.
5. L'eucharistie et la paix ecclésiastique (*Unum ovile et unus Pastor*).
 - a) Réalité indéfectible et essence mystique et juridique du don de l'unité et la paix octroyée par le Christ à son Église.
 - b) L'eucharistie, signe, cause et garantie de l'unité et de la paix de l'Église.

* * *

L'Université d'Ottawa désire s'associer d'une façon toute particulière à ce grand triomphe eucharistique de Barcelone. Elle le fera tout d'abord d'une façon très intime dans la personne de son vénéré chancelier, Son Excellence Révérendissime monseigneur Alexandre Vachon, archevêque d'Ottawa et président des congrès eucharistiques internationaux. Cet insigne honneur dont est revêtu son auguste chancelier rejaillit sur l'Université. De plus, l'Université sera personnellement représentée à Barcelone par le R. P. Philippe Cornellier, o.m.i., supérieur du Séminaire universitaire Saint-Paul, qui lira une communication. Plusieurs professeurs des facultés ecclésiastiques présenteront également des rapports.

Les catholiques du monde entier se doivent de s'unir intimement au Congrès de Barcelone afin d'obtenir du divin prince de la paix des grâces de choix pour le monde. La première grâce dont le monde actuel a souverainement besoin est certes la paix, mais la paix véritable, la paix telle que l'ont souhaitée les deux derniers pontifes romains: la paix dans le règne du Christ, et la paix qui est fruit de la justice: *Pax Christi in regno Christi, Opus Justitiæ Pax*.

Gaston CARRIÈRE, o.m.i.

Chronique universitaire

LE RAPPORT ANNUEL DU T. R. P. RECTEUR.

Depuis plusieurs années déjà le T. R. P. Recteur publie chaque année un rapport substantiel sur les diverses activités universitaires. Ce rapport, véritable reflet de la vie universitaire sous tous ses aspects, forme une documentation de toute première valeur et offre un grand intérêt pour ceux que la vie de l'esprit au Canada français intéresse.

Dans son introduction, le T. R. P. Recteur, qui s'était à plusieurs reprises prononcé en faveur de l'octroi de subsides fédéraux aux universités, manifeste la joie de l'Université d'Ottawa de voir enfin cette mesure adoptée par le gouvernement central, puisque dit-il « ce subside fédéral va nous permettre de regarder l'avenir avec plus d'assurance ».

Au cours de l'année scolaire 1950-1951, l'Université a accueilli le plus grand nombre d'étudiants de son histoire; 3580 étudiants se sont inscrits dans nos différentes facultés et écoles universitaires. Si nous ajoutons à ces chiffres les 610 élèves de l'école secondaire, nous arriverons à un grand total de 4190. Ce total n'est pas considéré comme un sommet qui ne doit jamais être dépassé; aussi l'Université est-elle sur le point de lancer un service de propagande et de publicité qui fera connaître davantage tout ce que l'institution peut offrir à notre jeunesse.

Un événement très heureux au cours de la présente année fut la première collation de grades à la Faculté de Médecine. Fondée en 1946, sous le rectorat du T. R. P. Philippe Cornellier, o.m.i., assisté d'une façon toute particulière par le régent de la nouvelle faculté, le R. P. Lorenzo Danis, o.m.i., par le conseil exécutif de la faculté, par les autorités de l'Hôpital Général des Sœurs Grises de la Croix, la Faculté de Médecine était heureuse de décerner le 21 mai 1951 les parchemins de docteur en médecine à 43 finissants.

L'approbation donnée par l'American Association on Medical Education et par l'Association of American Medical Colleges marque également un pas important dans la vie de l'École de Médecine.

Au nombre des réalisations concrètes, il faut aussi mentionner que pour la première fois, cette année, la Faculté des Arts a présenté au Sénat académique des candidats au baccalauréat spécialisé en latin-français, ainsi qu'au baccalauréat en éducation.

Durant la présente année scolaire, le Sénat a octroyé 520 grades académiques et 300 étudiants recevaient leur parchemin à la collation des grades de la fin de l'année.

Le corps professoral a reçu le renfort de plusieurs professeurs réguliers et invités, et quelques anciens professeurs ont repris leur enseignement après avoir joui de congés d'études dans les universités étrangères. Par contre, l'Université a été éprouvée par la perte de quelques-uns de ses membres méritants. Ainsi sont partis pour le ciel, les RR. PP. Henri Morisseau, o.m.i., durant de longues années archiviste de l'Université, J.-O. Plourde, o.m.i., surintendant de la Commission Oblate des Affaires indiennes, et Donat Poulet, o.m.i., ancien supérieur du Scolasticat Saint-Joseph et ancien doyen de la Faculté de Théologie. Le R. P. Poulet avait également été président de l'American Catholic Biblical Association et de l'ACEBAC.

Plusieurs professeurs ont participé à des congrès scientifiques soit en Amérique, soit en Europe. Nous devons mentionner en particulier la présence de S. E. M^{sr} le Chancelier, du T. R. P. Recteur, des RR. PP. Marcel Bélanger, doyen de la Faculté de Théologie et André Guay, directeur du Centre catholique, à la proclamation du dogme de l'assomption de la très Sainte Vierge Marie par sa Sainteté le pape Pie XII, le 1^{er} novembre 1950.

Il serait également intéressant de relever la longue liste bibliographique incluse dans le rapport du T. R. P. Recteur. Ajoutée au rapport particulier de la *Revue* et des *Éditions*, elle constitue un beau témoignage en faveur du rayonnement intellectuel de l'Université.

Conformément à la doctrine sociale de l'Église et pour donner, selon ses moyens, la sécurité sociale à ses fidèles serviteurs, l'Université a organisé un plan de pension, libre pour tous ceux qui étaient au service de l'Université en septembre 1951, mais dorénavant obligatoire pour tous ceux qui acceptent un poste de professeur ou un service à l'Université.

Le T. R. P. mentionne ensuite les nouveaux progrès accomplis au cours de l'année, en particulier en ce qui concerne l'organisation des nouveaux cours. Les lecteurs de cette *Chronique* ont déjà été renseignés sur ces développements.

Le rapport financier montre que l'Université a acquis en 1950-1951 des immeubles au montant de \$80.560 en vue de l'expansion future et que la Congrégation des Oblats de Marie-Immaculée a fait don à l'Université de \$109.270 en remettant à l'institution les économies et les salaires des religieux qui s'y dévouent.

La suite de ce rapport de 116 pages passe en revue la vie et les activités de toutes les facultés, écoles et instituts universitaires.

FACULTÉ DE MÉDECINE.

Tel qu'annoncé dans le rapport du T. R. P. Recteur, la construction du nouvel édifice de la Faculté de Médecine a été commencée au cours du mois de janvier. Voici la déclaration du T. R. P. Recteur: « L'architecte J.-S. Lefort a préparé les dessins et les plans d'un édifice de cinq étages avec sous-sol, d'une longueur de 250 pieds, avec entrée principale donnant sur la rue McDougall. Le corps de bâtiment projeté n'est que la moitié de l'édifice complet destiné à la Faculté de Médecine. L'espace prévu et l'agencement des pièces cependant satisferont aux besoins immédiats de la Faculté de Médecine et lui permettront aussi de se développer et de grandir comme nous l'espérons. L'édifice logera, en plus des bureaux de l'administration, une vaste bibliothèque spécialisée, les laboratoires et locaux attenants de huit départements d'enseignement, quatre salles de cours, une salle de récréation, un auditorium moderne de 500 sièges avec salon pour les réceptions.

« L'édifice sera construit en béton avec revêtement de pierre d'Indiana. Il empruntera ses lignes générales à l'architecture moderne, sobre et fonctionnelle plutôt que décorative. »

FACULTÉS ECCLÉSIASTIQUES.

La Faculté de Théologie a été grandement honoré dans la personne de son doyen. Le R. P. Marcel Bélanger, o.m.i., doyen et professeur de mariologie, vient d'être nommé membre de l'Académie

mariale internationale de Rome. Le R. P., qui est secrétaire de la Société canadienne d'Études mariales, a participé, en octobre 1950, au congrès marial international de Rome.

A la réunion de l'American Catholic Biblical Association, tenue à Chicago, le R. P. Sebastiano Pagano, o.m.i., a lu un rapport intitulé *Some Aspects of the Debate on Inspiration in the Louvain Controversy*.

Deux professeurs de l'Institut de Missiologie, les RR. PP. Joseph Champagne, o.m.i., directeur, et André Seumois, o.m.i., ont récemment collaboré à l'important ouvrage de missiologie *Missionswissenschaftliche Studien. Festgabe Dr. Johannes Dindinger, O.M.I.* Cet ouvrage a été offert à l'éminent directeur de la bibliothèque de la Propagande à Rome et le continuateur de la *Bibliotheca Missionum*, à l'occasion de son soixante-dixième anniversaire d'âge. La Revue aura l'occasion de revenir prochainement sur ces deux importants ouvrages.

Le R. P. Philippe Cornellier, o.m.i., supérieur du Séminaire universitaire Saint-Paul, représentera officiellement l'Université au Congrès eucharistique international de Barcelone. Il y lira un travail.

SOCIÉTÉ THOMISTE.

La Société thomiste vient de terminer par une Journée thomiste l'une de ses plus fructueuses années. A l'occasion de la fête de saint Thomas d'Aquin, le R. P. M. Anawati, o.p., professeur invité à l'Institut médiéval Saint-Albert le Grand de Montréal, a donné une conférence à la salle académique sur *Avicenne et Saint Thomas*. La chorale des scolastiques dominicains a exécuté quelques chants. Au cours de l'avant-midi du 7 mars, le R. P. Jacques Croteau, o.m.i., professeur à la Faculté de Philosophie, a lu un travail au couvent des RR. PP. Dominicains sur *Existentialisme et Humani Generis*.

Les réunions antérieures de la Société avaient porté sur *Le polygénisme et Humani Generis* par le R. P. Adrien Brunet, o.p., professeur au Studium d'Ottawa; *Irénisme et Humani Generis*, par le R. P. Eugène Marcotte, o.m.i., professeur à la Faculté de Théologie; *Évolution et Humani Generis*, par le D^r W. Thompson.

Les réunions eurent lieu, cette année, sous forme de dîner-causerie, tenues dans les maisons de formation cléricale des RR. PP. Oblats, Montfortains, Rédemptoristes et Dominicains.

FACULTÉ DES ARTS.

Le R. P. René Lavigne, o.m.i., doyen de la Faculté des Arts vient de rentrer d'une tournée de plusieurs mois aux États-Unis et au Mexique. Le R. P. a profité de son voyage pour étudier plusieurs problèmes universitaires, surtout dans les universités catholiques. A la suite des élections à la faculté, le R. P. René Lavigne, o.m.i., a été maintenu au poste de doyen pour un autre triennat. Le R. P. Edgar Thivierge, o.m.i., a été élu vice-doyen et le R. P. Eugène Royal, o.m.i., conserve la charge de secrétaire.

FÊTE DU PAPE.

A l'occasion du treizième anniversaire du couronnement de Sa Sainteté Pie XII, l'Université organisa une séance académique sous la présidence de Son Excellence Révérendissime, monseigneur Ildebrando Antoniutti, délégué apostolique, en présence de Leurs Exc. NN. SS. Alexandre Vachon, archevêque d'Ottawa, et Maxime Tessier, auxiliaire. A l'ouverture de la cérémonie, la chorale du Scolasticat Saint-Joseph, sous la direction du R. P. Jean Girouard, o.m.i., exécuta *Tu es Petrus* et *Ecce Sacerdos Magnus*.

Le T. R. P. Jean-Charles Laframboise, o.m.i., recteur, prononça une courte allocution sur le pape et Son Exc. M^{re} le Délégué apostolique termina la réunion en insistant sur la permanence de l'Église à travers toutes les persécutions et les difficultés.

Le R. P. Gaston Carrière, o.m.i., lut une conférence intitulée *L'Église du Silence*.

PUBLICATIONS.

Trois volumes viennent de paraître aux Éditions de l'Université d'Ottawa: *Recherches et Thèses, une Nouvelle Méthodologie*, par le R. P. Raymond Shevenell, o.m.i., directeur de l'Institut de Psychologie; *L'Évêque d'Ordination des Religieux, des débuts du monachisme à la mort de Louis le Pieux (840), étude historico-juridique*, par le R. P.

Paul-Henri Lafontaine, o.m.i., professeur à la Faculté de Droit canonique; *Les Lettres canadiennes d'Autrefois*, tome VII, *La Bataille romantique au Canada*, par Séraphin Marion, membre de la Société royale, professeur à la Faculté des Arts.

Gaston CARRIÈRE, o.m.i.

Bibliographie

Comptes rendus bibliographiques

Dom COLUMBA MARMION. — *Le Christ, Idéal du Prêtre*. Éditions de Maredsous, 1951. 20 cm., 394 p.

Le Christ, Idéal du Prêtre, par dom Columba Marmion, tel est le titre d'un volume qui vient de paraître aux Éditions de Maredsous. Dom Raymond Thibaut en est l'éditeur. Cette garantie a de quoi mettre à l'aise. Le fond et, jusqu'à un certain point, la forme, sont de dom Marmion. L'arrangement est de dom Thibaut. Entre ce volume-ci et les volumes précédents: *Le Christ, Vie de l'Âme — Le Christ dans ses Mystères — Le Christ, Idéal du Moine*, etc., la différence réside dans ce seul fait que l'auteur, étant mort, n'a pu revoir son texte, ni lui donner un *satisfecit*. Mais nous n'en avons pas besoin. La probité hors de pair de dom Thibaut nous suffit. Si on en doutait, on n'aurait qu'à lire la préface scrupuleuse qu'il a donnée au *Christ, Idéal du Prêtre*.

On se demandera, sans doute, pourquoi *Le Christ, Idéal du Prêtre*, ouvrage de dom Marmion, ne paraît que vingt-huit ans après sa mort? Voici la réponse de l'éditeur: «Après sa mort [de dom Marmion], on trouva dans ses dossiers de nombreuses notes autographes sur le sacerdoce et la sainteté du prêtre, qui lui avaient servi pour préparer ses conférences spirituelles. De ces matériaux, amassés au cours d'une trentaine d'années, il était sans doute possible de tirer une œuvre suffisamment ordonnée et homogène. Malheureusement, ce travail ne pourrait plus être soumis au contrôle du maître; aucune révision, aucune approbation ne surviendrait qui en garantirait la valeur. De là, — on le comprendra sans peine — a surgi dans l'esprit de l'éditeur un scrupule devenu peu à peu invincible et qui, jusqu'à ces derniers temps, a paralysé toute tentative de réalisation. Ce n'est que tout récemment qu'une occasion s'est présentée d'entreprendre le travail dans des conditions inespérées, aussi favorables que possible. Un disciple de dom Marmion, dom Ryelandt, disciple de vieille date et pendant de longues années auditeur des conférences du maître, a été déchargé d'importantes et absorbantes fonctions. Avec une bonne grâce dont tous nos lecteurs lui sauront gré, il a bien voulu nous apporter le précieux secours d'une connaissance approfondie de l'enseignement de dom Marmion. Une collaboration réfléchie et continue a permis de livrer au public, avec le plus d'exactitude possible, une synthèse de doctrine sacerdotale digne de notre maître à tous deux.» La préface du *Christ, Idéal du Prêtre*, d'où est tiré cet extrait, contient d'autres détails qu'on est bien content de savoir. Par exemple, que dom Marmion avait une connaissance approfondie de l'âme sacerdotale, grâce, évidemment, d'abord, à la pénétration de son esprit, mais aussi, à une longue expérience du monde ecclésiastique. Le lecteur aura vite fait, du reste, de se rendre compte par lui-même, tellement cela saute aux yeux, qu'il a affaire à un maître. Rien ne s'improvise. L'action profonde, surtout en matière difficile, a nécessairement connu de longues et obscures préparations. A la qualité de l'œuvre, on reconnaît la maîtrise de l'ouvrier; ici, on a affaire à un maître-ouvrier.

Nous n'allons pas résumer l'ouvrage de dom Marmion, *Le Christ, Idéal du Prêtre*. Les deux mots que nous en disons ici n'ont pas pour but de dispenser de le lire, mais, au contraire, d'inciter à le faire. Essayons d'en souligner les idées maîtresses. Travail pour nous facile, puisque l'éditeur, dom Thibaut, mieux qualifié que personne pour ce genre de travail, le fait à notre place: « Dégageons maintenant, dit-il, la caractéristique de la doctrine de dom Marmion. Dans sa pensée, écho de celle de saint Paul, la vie sacerdotale, comme la vie chrétienne elle-même, ne se saisit bien que dominée par le Christ et dans une continuelle dépendance de ses mérites, de sa grâce, de son action. C'est dans cette perspective lumineuse qu'il faut comprendre la dignité du prêtre et l'œuvre de sa sanctification: ses pouvoirs surnaturels, le prêtre les tient en vérité d'un sacerdoce qui le dépasse infiniment: du sacerdoce même du Verbe incarné; et ces pouvoirs, il ne les exerce qu'en totale subordination au Pontife suprême. Dès lors, les vertus propres au prêtre reproduiront celles du modèle divin; elles seront un reflet, parmi les hommes, de celles de Jésus. Dans toutes ses actions: actes sacrés du culte, administration des sacrements, zèle apostolique, piété privée, occupations journalières, le prêtre se saura toujours ministre du Sauveur, *Alter Christus*. De la sorte, pour lui plus encore que pour le simple chrétien, la sanctification ne se concevra que dans le rayonnement du Christ; pour lui, le Christ sera tout: l'Alpha et l'Oméga. » Ce sera le grand mérite de dom Marmion d'avoir placé le Christ au centre de la vie chrétienne. Le salut, c'est Dieu et l'homme. Alors, l'Homme-Dieu. L'humanité de Notre-Seigneur, on l'oublie trop. La cause de cet oubli, il faut la voir dans ce sentimentalisme, soi-disant pieux, vidé de toute théologie. Le Seigneur, pour beaucoup de chrétiens et, pour nous-mêmes, trop souvent, ce n'est qu'un nom vide de sens. Le Christ idéal, c'est un Christ réel. Ce Christ réel était l'ami de dom Marmion, et ses livres ont contribué à le rendre tel, au bénéfice de nombreuses âmes car, grâce à Dieu, les livres de dom Marmion ont connu des tirages inouïs. Peu importe le nombre des tirages, ce qui compte, c'est que le Christ soit aimé et que tout ce qui est susceptible de conduire à cet amour reçoive augmentation et crédit.

Dom Marmion imprègne son lecteur du caractère de surnaturalité, de pureté et d'humanité qu'avait sa foi. La foi, encore un mot, pour trop de gens, sans contenu réel. La foi de dom Marmion est palpable, en quelque sorte, comme l'était son corps robuste. C'était un homme de foi, et la grâce peut se servir de ses livres, et il semble bien qu'elle s'en serve, pour donner plus de consistance à la foi de ses lecteurs. Je ne sais pas de plus belle louange à l'adresse d'un tel instrument. La foi vécue — celle de dom Marmion et celle que nous devrions avoir — c'est tout. Elle rend Dieu présent à tout, et Dieu présent, c'est le ciel. Qu'elle est belle, cette foi de dom Marmion! Qu'on la voudrait pour soi et pour tout le monde! Cet acquiescement de cœur et d'intelligence, de toute son intelligence et de tout son cœur à la tendre parole de Dieu! Plus douce encore que l'appel de l'enfant au cœur de la mère! C'est que nous sommes fils, nous aussi, comme le Christ, notre idéal, et notre maître. A partir de cette foi, inébranlable comme une assise rocheuse, lumineuse, claire et limpide, les yeux fixés sur elle, la raison se déploie avec une force invincible. Foi et raison, doctrine et piété, ces deux filles d'un même Père, se tiennent par la main dans l'œuvre de dom Marmion. D'où leur valeur durable. D'où leur charme pour les âmes fortes ou qui veulent le devenir. Plus d'idées que de mots. D'où cet effet nourrissant et fortifiant.

Le Christ, Idéal du Prêtre nous offre une doctrine qui respecte la hiérarchie des valeurs. Chaque sujet est traité à la place qui lui revient d'après sa nature propre. Le tout forme une synthèse. Le cardinal Suhard l'écrivait à l'éditeur : « La doctrine spirituelle de dom Marmion offre une synthèse catholique, profondément humaine autant que surnaturelle, parfaitement adaptée aux exigences de notre époque et à l'orientation actuelle de la piété catholique. » Toute doctrine véritable est une synthèse. La vérité est là, et pas ailleurs. La spiritualité de dom Marmion a ce caractère de synthèse. Aucun risque de prendre la partie pour le tout. Mais le dernier mot est à l'amour et les livres de dom Marmion entraînent à l'amour de Dieu; ils sont des *moyens* par rapport à la *fin*.

Le Christ, Idéal du Prêtre s'adresse spécifiquement au clergé comme *Le Christ, Vie de l'Âme* s'adressait aux simples chrétiens, et *Le Christ, Idéal du Moine, aux religieux*. Ce livre sera précieux aux jeunes clercs qui montent vers le sacerdoce. Il les aidera à se préparer de leur mieux; à ceux qui ont déjà atteint ce sommet, il contribuera à les y maintenir. Les livres de spiritualité sacerdotale n'abondent pas. Ceux que nous avons, sauf quelques exceptions, fond et forme, sont médiocres. Ou ils manquent de doctrine ou ils manquent de piété véritable ou ils manquent des deux à la fois. La doctrine de dom Marmion est sûre; c'est la doctrine de l'Église, la doctrine classique, la doctrine thomiste sans adultérations. Benoît XV l'a qualifiée: « La pure doctrine de l'Église. » Quant à la piété, c'est une atmosphère dans laquelle baignent chaque page, chaque ligne, du commencement à la fin. Cette piété est forte et suave, toute nourrie de la Parole de Dieu et des textes liturgiques, exprimés ou sous-entendus.

L'action de dom Marmion, action bienfaisante, s'il en fut, va s'intensifiant; naguère, elle partait d'une cellule; aujourd'hui, elle part d'un tombeau. Le secret de la force de cet homme? Dans son union à Dieu; dans sa vie de contemplatif fidèlement menée. La source profonde et première de toute activité est là. Que les prêtres à qui s'adresse *Le Christ, Idéal du Prêtre* ne l'oublient jamais. S'ils font quelque chose pour la gloire de Dieu et le salut des âmes, c'est qu'ils en auront reçu le pouvoir à l'autel et à leur prie-dieu. Là, on acquiert; ailleurs, on distribue. Les grands actifs féconds sont des contemplatifs. Des autres, n'en parlons pas. Tout chrétien doit commencer de mener cette contemplation qui sera la vie du ciel. Le prêtre y a encore plus d'obligation. C'est dans le tête-à-tête avec son Christ que le cœur du prêtre s'agrandira aux dimensions du Cœur Sacré. N'objectons pas le manque de temps, conséquence de trop de choses à faire. Le temps ne manque qu'à ceux qui le perdent et ceux-là le perdent qui ne savent pas constamment le relier à l'éternel.

Dom Marmion, maître des temps modernes, puisse votre doctrine, qui est la pure doctrine de l'Église, connaître de nouvelles conquêtes et, cela, sans *fin*, *Ut in omnibus glorificetur Deus*.

Dom Raoul HAMEL, o.s.b.

* * *

ROGER POELMAN. — *Ouvrons la Bible*. Bruxelles, Éditions universitaires. 1950. 18 cm., 79 p.

L'auteur de cette introduction à la lecture de la Bible nous révèle le but de son ouvrage, en disant: « Nous voudrions aider aux premiers contacts des chrétiens avec la Bible, indiquer des chapitres majeurs, aider à les lire dans le mouvement de la révélation dont l'Église est pour nous la dépositaire et la garante. » Il fait ressortir dans la Bible l'unité des desseins de Dieu, leur continuité et

leur aboutissement dans la plénitude des temps. Parcourant toute l'Écriture de la *Genèse* à l'*Apocalypse*, il signale les chapitres et les passages qui peuvent le mieux contribuer à développer notre Foi, notre Espérance et notre Charité, un peu comme Notre-Seigneur a dû le faire en montrant aux disciples d'Emmaüs que Lui, le Sauveur annoncé et venu, est le thème central, le fil conducteur de l'Écriture. « Il faut qu'à travers tout le dédale des livres inspirés nous puissions revenir souvent à ceux qui nous parlent davantage et, dans tout le contexte, à ces versets qui amorcent le plus directement en nous le contact avec le Seigneur. »

M. le chanoine Cerfaux, professeur à l'Université de Louvain, qui a écrit le Liminaire de ce court traité, a raison de dire: « Recevez l'Ange conducteur de vos premiers cheminements bibliques. »

Il est malheureux qu'on ait ajouté à cette précieuse brochure un index tout à fait défectueux, où les renvois sont inexacts et incomplets. Toutefois, cette imperfection n'est qu'une vétille, et nous ne saurions trop recommander l'usage habituel de ce guide à ceux qui n'auraient peut-être pas la louable ténacité d'entreprendre la lecture intégrale de la Bible de la première à la dernière page, mais qui voudraient bien tout de même en extraire la substance pour la vie de leur âme, puisque l'Écriture, qui contient une grande partie de la Révélation, est Parole de Vie et de Salut.

Henri SAINT-DENIS, o.m.i.

* * *

Chanoine PLIVARD. — *Le Drame de la Vie*. Paris, Éditions de l'École, 1951. 17 cm., 144 p.

Chanoine ROLIN. — *La Vie liturgique et sacramentelle*. Paris, Éditions de l'École, 1951. 17 cm., 240 p.

Abbé DUCASSE. — *Le Combat pour la Vie*. Paris, Éditions de l'École, 1951. 17 cm., 258 p.

Abbé DUCASSE. — *L'Église, Mère des Vivants*. Paris, Éditions de l'École, 1951. 17 cm., 228 p.

Chanoine TEXIER. — *Jésus-Christ, Centre de la Vie du Chrétien*. Paris, Éditions de l'École, 1951. 17 cm., 352 p.

Ces cinq volumes de format uniforme, pour les classes de Cinquième jusqu'à la Première, font partie de la collection « Enseignement religieux du Secondaire » publiée sous la direction de M. le chanoine Boyer, et se distinguent tous par leur grande valeur pédagogique, leur présentation typographique attrayante et leurs nombreuses illustrations empruntées aux œuvres d'art.

Le premier ouvrage, *Le Drame de la Vie*, initie les jeunes de la Cinquième au sens de la vie, en traçant l'histoire de l'homme sur la terre. Il est question de Dieu, de la création, de la vie surnaturelle, de l'épreuve, de l'attente messianique, du Sauveur, du retour à la vie de la grâce et de la vie éternelle. L'Écriture sainte est citée avec profusion, et, à la fin de chaque chapitre, des exercices obligent l'élève à consulter soigneusement son missel pour y trouver l'origine et le sens des textes liturgiques, qui se rapportent au sujet.

L'ouvrage du chanoine Rolin, pour la classe de Quatrième, traite de la vie liturgique, c'est-à-dire la sainte messe, l'office divin et l'année liturgique, et aussi des sacrements. Chaque chapitre est suivi d'une lecture appropriée, d'un résumé et d'un questionnaire.

La morale chrétienne fait l'objet du manuel de l'abbé Ducasse pour la classe de Troisième. Le travail personnel est encouragé par de nombreux exercices de

recherches et par des applications personnelles, qui permettent aux élèves de traduire en actes l'étude de ce magnifique ouvrage.

L'Église, Mère des Vivants, pour la classe de Seconde, fait connaître et aimer l'Église. En voici les grandes divisions: le fait de l'Église à son origine et aujourd'hui, la doctrine de l'Église, l'œuvre sanctificatrice, missionnaire et civilisatrice de l'Église et la nécessité de l'Action catholique, et enfin la fidélité au Christ par l'Église. Cette dernière partie comprend des chapitres sur le vrai visage de l'Église, les Églises séparées, de l'Église de la terre à l'Église du ciel, et les rapports entre l'Église et l'État. Ici encore, à la suite de chaque chapitre, il y a des textes à lire, des travaux à faire et des listes de livres à consulter.

Avec *Jésus-Christ, Centre de la Vie du Chrétien*, l'élève de Première est amené à étudier dans le détail la personnalité du Sauveur, en vue de former sa propre personnalité de chrétien.

Nous ne saurions trop louer ces ouvrages, qui n'ont pas la sécheresse de la plupart des manuels de catéchisme mais rendent cet enseignement agréable et profitable.

Les Éditions de l'École ont aussi publié, pour chacun de ces excellents manuels, des *Fiches pour le Maître*, qui donnent de précieux renseignements pédagogiques et bibliographiques et qui aident grandement les éducateurs, dont la responsabilité ne saurait être exagérée.

Henri SAINT-DENIS, o.m.i.

* * *

A.-M. GRANGER, o.p. — *Comment préparer son Mariage*. Montréal, les Éditions du Lévrier, 1950. 6^e édition. 19,5 cm., 223 p.

Les cours de préparation au mariage de même que les nombreuses publications sur ce sujet font un bien immense à la jeunesse qui se prépare à cet état de vie. Parmi ces publications, *Comment préparer son Mariage* occupe une place de choix. Je n'en veux pour preuve que le seul fait qu'il en soit déjà, depuis 1939, à sa sixième édition et à son trente-troisième mille. Il n'est pas de meilleure recommandation. La présente édition est complétée par un appendice contenant la cérémonie du mariage et les prières de la messe du mariage.

L. O.

* * *

Cahiers Laënnec. 11^e série, n^o 1. *La Psycho-chirurgie*. Paris, Lethielleux, 1951. 23 cm., 64 p.

Ce premier numéro de la onzième année des « Cahiers Laënnec » comprend six articles, dont quatre sur la psycho-chirurgie. Le docteur R. Houdart, neuro-chirurgien et assistant des hôpitaux de Paris, décrit les bases anatomo-physiologiques et les différents types de psycho-chirurgie. Le professeur Prick, de l'Université de Nimègue, traite de la leucotomie et de ses suites opératives. De ces suites, le docteur Bertagna dépeint les modifications psychologiques, en particulier la tension émotionnelle, du leucotomisé. Dans un article intitulé *Leucotomie et Morale*, le R. P. Tesson, professeur à la faculté de Théologie de Paris, juge des conditions de licéité d'une telle intervention chirurgicale.

Cette brochure, qui nous renseigne sur un aspect spécial de la neurochirurgie, contient aussi une chronique sur le droit médical international, ainsi qu'une étude déontologique sur les traitements folliculiniques.

Henri SAINT-DENIS, o.m.i.

* * *

MARCEL CLÉMENT. — *Introduction à la Doctrine sociale catholique*. Montréal, Fides, 1951. 20,5 cm., 188 p.

Cet ouvrage, qui fait partie de la collection « Bibliothèque économique et sociale », est un riche résumé de toute la doctrine sociologique, économique et politique de l'Église. Le terme « doctrine » est justifié en montrant que l'enseignement pontifical sur tous les aspects de la vie sociale est doué du triple caractère de synthèse spéculative, de portée pratique et d'obligation morale.

L'auteur, qui n'a pas peur d'afficher sa condition de baptisé et qui fait penser à cet autre apôtre laïque qu'est M. Joseph Folliet, est au courant des encycliques, comme peu de personnes le sont. Parce qu'il a lu et médité longuement les encycliques depuis Léon XIII et se les est parfaitement assimilées, il manifeste, dans ses propres écrits, une profondeur de pensée, une étendue de vision et une noblesse d'expression, qui s'apparentent aux déclarations pontificales elles-mêmes. Son livre n'est pas uniquement une paraphrase des encycliques, mais, en un sens, un prolongement, un corollaire, une application des directives officielles de l'Église aux situations précises et concrètes de notre temps.

Lorsqu'il traite de la doctrine sociologique de l'Église, il étudie la personne humaine (cellule spirituelle du corps social), le mariage humain (cellule biologique du corps social) et la famille humaine (source de vie).

La doctrine économique de l'Église est envisagée sous trois chefs: les fonctions économiques, c'est-à-dire les besoins ou fonction de consommation, le travail ou fonction de production, et la propriété ou fonction de répartition; puis les organes économiques qui assurent ces fonctions, à savoir l'entreprise capitaliste, la profession, l'économie nationale; enfin, les mécanismes économiques, en particulier le mécanisme de l'économie chrétienne.

Dans une troisième partie du livre, sous le titre *La doctrine politique de l'Église*, il décrit la vision chrétienne de la politique qui devrait inspirer la constitution des États et l'organisation de la vie internationale.

La conclusion intitulée *La Cité de Dieu* établit un contraste entre « la politique de la Bête », caractérisée par la rupture de l'autorité, de l'amour, du travail, et « la politique de l'Esprit », qui seule pourra restaurer l'unité humaine dans les personnes, les familles, les professions et les nations, et préparer l'avènement du Royaume.

Sous forme d'annexe, l'auteur fait des considérations fort opportunes sur l'étude et l'enseignement de la doctrine sociale de l'Église et dresse une liste d'une cinquantaine d'encycliques et de discours des papes, surtout de Pie XII, ayant trait aux problèmes sociaux.

Ce substantiel ouvrage de M. Clément, qui satisfait aux exigences de la philosophie et de la foi et qui reproduit la pensée sociale catholique d'une manière vivante et entraînant, contribuera puissamment à la formation d'une mentalité chrétienne chez tous ceux qui auront le bonheur de le lire. Nos professionnels, nos chefs d'industrie, nos organisateurs d'unions ouvrières, nos hommes d'État, nos journalistes, nos directeurs de cercles d'études et de groupements d'Action catholique, nos éducateurs auraient avantage à en faire leur livre de chevet.

Henri SAINT-DENIS, o.m.i.

* * *

ROBERT BERNIER, s.j. — *L'Autorité politique internationale et la Souveraineté des États*. Montréal, Institut social populaire, 1951. 20 cm., 204 p.

S'il y a un problème de brûlante actualité, c'est bien celui de l'organisation politique du monde et de la constitution d'une autorité internationale effective.

L'an passé, Sa Sainteté Pie XII adressait la parole aux délégués de 72 organisations, qui composent le MUCM (Mouvement universel pour la Confédération mondiale) et qui s'étaient réunis en congrès, à Rome. Il leur rappelait les principes qui doivent présider à l'ordre politique mondial dans le but de promouvoir le bien commun universel et d'abolir la loi de la jungle qui sévit encore trop souvent sur le palier international. C'est ce même problème que L. Duguit envisageait, lorsqu'il écrivait, il y a déjà quelque temps, dans *Souveraineté et Liberté*: « Tant qu'on maintiendra intacte la notion de souveraineté, on se trouvera dans l'impossibilité de fonder le droit international et d'édifier un système juridique propre à empêcher la guerre », et que le R. P. Bernier aborde avec sûreté et ampleur. En philosophe, moraliste et juriste, il étudie les fondements philosophiques de l'ordre politique à l'échelle universelle.

Il y a une analogie entre l'État et la famille, et, de même que l'État n'est pas une super-famille, l'organisation internationale pour le bien commun de tous les hommes, ne doit pas être un super-état moniste substituant sa souveraineté à celle des États particuliers. Voici la position de l'auteur: « Si donc la vie humaine s'organise, à l'intérieur d'une unité globale, en zones multiples relativement autonomes, l'ordre politique comportera un pluralisme intrinsèque, pour que l'ensemble comme tel et les ensembles relativement autonomes puissent recevoir leur couronnement politique naturel. »

Avec clarté et érudition, il commence son argumentation en expliquant deux principes fondamentaux, à savoir la transcendance de l'ordre politique et le fondement objectif du droit, et il analyse, avec un sens critique aiguisé, les textes des experts en cette matière, à partir de Grotius, Suarez et Vitoria jusqu'aux PP. Taparelli, Yves de la Brière, Fessard et Delos et MM. LeFur, Maritain et Rommen. Il rappelle que l'autorité politique s'impose à l'homme, non comme manifestation de la volonté de celui-ci, mais comme nécessaire à la réalisation de sa nature; puis il traite de l'urgence d'une autorité politique universelle apte à juger du bien commun global et « à garantir l'unité et l'ordre de la vie humaine, dont la solidarité, l'interpénétration et l'unification croissantes forment une civilisation de plus en plus universelle. Seule donc cette autorité devra disposer de la force armée nécessaire pour réprimer, lorsque les solutions pacifiques se seront avérées inefficaces, les désordres relevant de sa compétence. Ce qui signifie que les autorités politiques secondaires (les États) ne disposeront plus du droit de répression par la force que dans l'orbite de leur compétence déterminée. »

Après s'être efforcé de concilier l'unité avec le pluralisme, c'est-à-dire cette autorité universelle avec les autres autorités politiques, il conclut: « Donc: autorité politique déterminée premièrement par les exigences du bien commun; communauté humaine pluraliste; droit pour les groupes d'instituer l'autorité politique nécessaire à leur développement propre, dans la mesure où cette institution n'est pas déterminée par les exigences du bien commun universel. Tels sont les fondements de nos conclusions sur la nature de l'autorité politique... La transcendance de l'ordre politique exige en droit l'universalité de celui-ci et l'universalité de la société qu'il institue; elle l'exige en fait lorsque la communauté humaine est en fait devenue universelle. »

Ces quelques citations, que nous avons cru devoir donner, révèlent l'exceptionnelle valeur de ce profond et magistral ouvrage, qui projette une vive lumière sur toute cette question. Une bibliographie abondante aidera ceux qui voudraient

poursuivre l'étude de ce problème angoissant, dont la solution effective et au concret assurera définitivement l'ordre et la paix mondiale.

Henri SAINT-DENIS, o.m.i.

* * *

The Encyclopædia Americana. Canadian Edition. Montreal, Toronto, Vancouver, Winnipeg, Americana Corporation of Canada Limited, 1950. 30 volumes.

To Canadians in general, the Canadian Edition of Americana is of special importance for two reasons. In the first place, "This special edition, dedicated to Canada, its people, and their glorious future", is, in itself, very complimentary, the editors having spared no pains, throughout the thirty volumes, to do full justice to our great and beautiful country. In the very first volume, some sixty-three pages of superb photography with appropriate text are devoted exclusively to Canadian lore, and our own B. K. Sandwell, Editor-in-Chief Emeritus, of *Saturday Night*, tells the story.

In the second place, its reliability makes it a good reference tool. In its entirety, this encyclopædia measures up to, and in some respects, surpasses its own reputation for excellence. It maintains a high standard of authority, accuracy and interest. There are good cross references, while bibliographies are added where necessary, with satisfactory fullness. In this connection, it might be mentioned that some of the bibliographies are not completely up-to-date, but it must be remembered that, in a work of this kind and size, some time lag is inevitable. Articles are signed, the print is clear, the binding is sturdy as well as attractive. There are appropriate running titles. Maps are numerous, readable, and up-to-date; for example, Germany is coloured in such a way that it is easy to trace the areas of occupation, as they exist today.

For Canadians, it will be most reassuring to note that Dr. Robert C. Wallace, former Principal of Queen's University, is editor for Canada. Other Canadians listed as contributors include, among others, such names as R. G. Riddell of Toronto University, Dr. Gustave Lanctôt, former Dominion Archivist, J. A. Cory of Queen's University, and D. G. Creighton of Toronto University. All articles are by specialists in their various subject fields. For instance, Walter P. Percival, Director of Protestant Education for the Department of Education in Quebec, ably handles the question of Protestant education in Canada, and His Excellency, the Most Reverend Lawrence Patrick Whelan, D.D., Auxiliary Bishop of Montreal deals expertly with the Catholic Church in Canada.

As can readily be seen at first glance, this encyclopædia has a good index volume. It is laid out four columns to a page, with excellent cross references. A close examination of this volume will give the reader a clear picture of the entire work. In this "... entirely new index ..." volume Canada is given twelve columns.

Truthfully, "The Encyclopædia Americana, Canadian Edition, Complete in Thirty Volumes" is quite satisfactory, and deserves, indeed, the rating of a fine modern encyclopædia.

Auguste-M. MORISSET, o.m.i.

* * *

Le T.R.P. Rodrigue Normandin *o.m.i.*

Recteur magnifique *de l'Université d'Ottawa*

Un nouveau recteur, le T. R. P. Rodrigue Normandin, o.m.i., dirigera désormais les destinées de l'Université d'Ottawa.

Né le 6 octobre 1906 à West-Shefford, dans le diocèse de Saint-Hyacinthe, le T. R. P. Rodrigue Normandin, fit ses études secondaires au Séminaire Saint-Charles-Borromée de Sherbrooke. En 1927, à la fin de sa rhétorique, il entra au noviciat des Missionnaires Oblats de Marie-Immaculée, à Ville-La-Salle. De 1928 à 1931, il étudia la philosophie au Scolasticat Saint-Joseph, à Ottawa-Est. Ces trois années de labeur intellectuel intense furent couronnées par le grade de docteur en philosophie. C'est alors que les autorités majeures l'envoyèrent au Scolasticat international des Oblats à Rome, où il séjourna de 1931 à 1935. Le 16 juillet 1933, dans l'église Saint-Ignace, à Rome, il était ordonné prêtre par son Éminence le cardinal François Marchetti-Selvaggiani, cardinal-vicaire de Rome. A son départ de Rome, le diplôme de licencié en théologie venait attester le sérieux des études poursuivies durant ces quatre années.

Ses supérieurs lui désignèrent alors comme champ d'apostolat, l'Université d'Ottawa. A la Faculté de Philosophie, il enseigna diverses matières; en particulier, la psychologie et la morale. Parmi les multiples fonctions que le T. R. P. remplit à l'Université, mentionnons: directeur de l'Institut de philosophie, de 1936 à 1939; chapelain du Pensionnat Notre-Dame-du-Sacré-Cœur, de 1938 à 1945; préfet spirituel des Frères convers. Au printemps de 1946, il était nommé secrétaire général de l'Université. A cette importante fonction, vint bientôt s'ajouter la charge de préfet principal de discipline.

Malgré les devoirs du professorat et les charges administratives, le T. R. P. Normandin ne négligea pas la vie de l'esprit. Deux beaux

volumes : Bienheureux ceux qui croient, et Une grande Oubliée, l'Espérance, nous livrent les fruits de son labeur et de ses méditations. A l'automne de 1944, il devient directeur de la Revue de l'Université d'Ottawa, à laquelle il collaborait depuis plusieurs années, comme en font foi de nombreux articles : « Discipline et volonté », « Responsabilité de nos éducateurs », « Vouloir, est-ce agir ou aimer », « Pourquoi est-il bon de croire », « Faut-il espérer », « Saint Paul et l'Espérance », « Sous la loupe de l'abbé Henri Bremond », « Un newmaniste français, Henri Bremond ». Trois plaquettes du T. R. P., dont deux publiées d'abord sous forme d'articles dans la Revue de l'Université d'Ottawa, eurent une très grande diffusion : Serviteur de ton Âme; Nos Maîtres et l'Éducation sexuelle; Pour une Mentalité chrétienne.

Au nouveau Recteur magnifique de l'Université d'Ottawa, nous offrons l'expression de notre filial dévouement et l'hommage de notre respect.

La Rédaction.

Saint Pierre et son martyr

I. — LA DONNÉE DE LA FOI ET LE PROBLÈME HISTORIQUE.

Rome, pour nous, catholiques, est une patrie. Dans cette ville, à chaque moment, depuis dix-neuf siècles et jusqu'à la fin du monde, s'exécute la consigne donnée par le Christ, après sa Résurrection, sur une plage de Galilée: « Pais mes agneaux, pais mes brebis. » Un homme de l'antiquité s'écriait avec orgueil: « Civis Romanus sum. » Dans le langage de l'humanité rachetée, ces paroles se traduisent: « Je crois à l'Église une, sainte, catholique et apostolique. » En ces temps où l'Évangile est si affreusement combattu, les croyants de partout multiplient les marques de leur fidélité au Saint-Siège, de telle façon qu'en Rome apparaît plus que jamais le centre du monde chrétien, comme déjà lorsque saint Paul écrivait aux Romains: « On proclame votre foi par tout l'univers. »

Depuis les jours lointains où Rome a perdu ses titres impériaux, tout son prestige lui vient de ce qu'elle sert de résidence au pape. Et la tradition qui y fait mourir Simon-Pierre le constitue, après Romulus, deuxième et véritable fondateur de la ville. Le pontife survit aux Césars et, dans la renommée, l'apôtre de Jésus-Christ a supplanté le fils du dieu Mars.

Ces titres glorieux, Rome ne les reçoit pas d'une voix unanime. Les dissidences orientales et le schisme grec, s'ils ne cessent pas de voir dans l'Église romaine celle qui peut à bon droit se réclamer de Pierre, n'en refusent pas moins au pape les prérogatives d'évêque universel. En Occident, une large portion de la chrétienté vit depuis des siècles en état de rupture permanente avec le Siège romain. Ces adversaires vont plus loin encore que les Orientaux: parmi eux, des théologiens et même des historiens, rejetant l'affirmation universelle des siècles, refusent à la terre de Rome la gloire d'être sanctifiée et comme consacrée par le sang du Prince des Apôtres.

C'est que le problème, pour eux, dépasse infiniment sa simple portée historique. La primauté que revendique l'évêque de Rome

peut sembler, en effet, liée de manière indissoluble au fait que l'apôtre Pierre est mort dans cette ville, et nulle part ailleurs. Cette circonstance légitimerait donc le catholicisme. Tout l'édifice de l'Église romaine serait comme une pyramide fondée sur sa pointe, et qu'on ferait s'effondrer en montrant que cette pointe est creuse.

Chez les partisans de la thèse opposée, on trouve parfois la même exagération. La controverse théologique apporte au débat son aigreur; elle le contamine.

Au lieu d'un fait, les uns voient un pouvoir illégitime et un dogme abhorré, les autres, un article de foi. Beaucoup de vaines discussions seraient évitées si on distinguait, à propos de saint Pierre, entre deux questions qui relèvent chacune d'un ordre tout différent.

Nous croyons, selon l'Évangile, que Notre-Seigneur a donné à tous ses Apôtres certains pouvoirs qui faisaient d'eux les continuateurs de son œuvre rédemptrice. Pierre, en plus de ces privilèges communs, a reçu la primauté, c'est-à-dire une juridiction sur l'ensemble du troupeau.

Cette primauté, nécessaire à l'unité des croyants, doit durer autant que l'Église elle-même. Elle est donc transmissible, et jusqu'à la fin des temps Pierre aura des successeurs. La Tradition nous enseigne qu'un tel héritage est lié, d'une manière inséparable, au siège épiscopal romain.

Voilà ce qui relève de la foi. Nous ne l'admettons pas en vertu d'une démonstration ou d'un raisonnement. Par delà tous les ordres de preuves, nous y croyons par l'effet d'une certitude que donne le Saint-Esprit, « car Dieu qui a dit: Que la lumière brille du milieu des ténèbres, c'est lui qui met sa clarté dans nos cœurs » (2 Cor. 4, 6). Mais de quelle façon l'évêque de Rome, à la mort de l'Apôtre, a-t-il reçu l'héritage de sa primauté? Comment une prérogative conférée à une personne est-elle passée au siège romain, qui est une institution?

Sur ce point, l'Église n'a rien défini. Le concile du Vatican déclare que Pierre gouverne par le moyen de ses successeurs, les évêques de Rome, qui occupent le siège « fondé par lui et consacré par son propre sang¹ ». Cette circonstance n'est toutefois pas men-

¹ *Constitutio De Ecclesia Christi*, c. II: DENZINGER, *Enchiridion*, 1824.

tionnée dans la définition même et ne relève pas de l'infaillible magistère de l'Église; il ne faut voir là qu'un « attendu », comme on dit dans le langage des juristes. Le concile déclare ensuite anathème uniquement celui qui affirme que Pierre n'a pas de successeurs dans l'exercice de sa primauté, ou que ses successeurs ne sont pas les évêques romains². Il range donc la venue de saint Pierre à Rome au nombre des choses qu'on peut nier sans condamnation. Selon une comparaison célèbre, nous tenons fermement les deux extrémités d'une chaîne: la primauté que Jésus donne à saint Pierre et la juridiction universelle du pape. L'Église, comme dépositaire et interprète de la Révélation, n'enseigne rien sur les anneaux intermédiaires. La discussion demeure entièrement libre tant qu'elle porte seulement sur le mode de transmission. Il y a donc deux plans bien distincts. La primauté de Pierre, assumée après lui par les évêques de Rome, est d'ordre surnaturel, et rentre, par conséquent, dans le domaine de la foi. Mais c'est l'histoire qui montrera, si elle le peut et par les moyens qui lui sont propres, comment cette même primauté passe de l'Apôtre à ceux qu'on tient pour ses successeurs.

Peu importe, au point de vue du dogme, que saint Pierre ait occupé en personne le siège romain. Il a pu lui transmettre ses prérogatives par un autre moyen. L'essentiel, c'est qu'il les ait transmises, et nous le savons d'une divine certitude³. Si, par extraordinaire, on découvrait que l'Apôtre est mort en Asie ou en Égypte, notre soumission au siège romain n'en serait pas moins légitime. Pie XII resterait pour nous le successeur de Pierre, comme pasteur de tout le troupeau. Dans ce cas particulier, la donnée de l'histoire fournit un indice en faveur de la foi, nullement une preuve nécessaire. Il est donc bien vain de nier la venue de Pierre à Rome, si c'est avec l'espoir de ruiner l'Église catholique. Pareillement, ils commettent une grave confusion, ceux qui, montrant que la Tradition s'appuie sur un solide ensemble de témoignages, s'imaginent qu'ils prouvent la primauté romaine et qu'une telle démonstration dépasse l'ordre historique.

² *Ibid.*, 1825.

³ Charles JOURNET, *l'Église du Verbe Incarné*, tome I, *La Hiérarchie apostolique*, Paris, Desclée de Brouwer, 1941, p. 522 et suiv.

Les Orientaux, comme nous, voient dans saint Pierre l'apôtre des Romains; ils admettent la donnée de l'histoire, mais ils ne se sentent pas fils du pape, car ils repoussent la primauté de juridiction, qui est une donnée surnaturelle. Et certains des savants qui appuient la thèse traditionnelle n'ont pas vu là un motif de devenir catholiques.

Les questions de fait ne sont pas traitées d'une manière prudente et sûre lorsqu'on ne les dégage pas d'un contexte où fourmillent les sujets de discussion. Trop souvent, l'histoire subit le détriment de controverses qui lui sont étrangères par leur objet.

On voudrait ici répondre à une question précise, limitée au seul cadre historique. Il ne s'agira même pas d'examiner certaines circonstances particulières, de chercher si l'Apôtre est enseveli au Vatican, ou quels furent les épisodes de son ministère dans la capitale de l'empire. Ces problèmes sont accessoires; le seul qui compte, c'est de savoir si vraiment saint Pierre est venu à Rome et s'il y est mort.

II. — THÈSE DE LA LÉGENDE INTÉRESSÉE. MÉTHODE CRITIQUE.

Les adversaires de la Tradition voient dans la mort de saint Pierre à Rome une création tardive et une « légende intéressée ». A les entendre, il s'agirait uniquement d'une supercherie plus ou moins consciente, destinée à soutenir les prétentions de l'évêque de Rome à la primauté. Une propagande habile et persuasive se serait emparée d'insinuations contenues dans certains témoignages du deuxième siècle; la légende se serait fortifiée assez pour être universellement reçue, dès les troisième et quatrième siècles, par les Pères et même, dans la suite, par les Orientaux ennemis de la primauté romaine, jusqu'au moment où le protestantisme la réfuta.

Il est bien vrai que, dès la fin du I^{er} siècle, on vit apparaître un genre littéraire bizarre et même assez choquant, auquel on pourrait donner le nom de « roman apostolique ». Il s'agit d'Évangiles ou d'autres écrits publiés sous le nom de certains apôtres, ou encore de récits touchant leur ministère et leur mort. La doctrine professée dans ces ouvrages est souvent hérétique. Pareil caractère suffit à démontrer que ces apocryphes ne furent pas tous composés sur l'instigation des premiers évêques de Rome. Les auteurs compensent

la sobriété de la Tradition par tout un merveilleux de pacotille: miracles innombrables et saugrenus, épisodes fantastiques, discussions publiques accompagnées des inévitables prodiges, en présence de l'empereur.

De tels récits ne furent pas sans déteindre sur la dévotion populaire. Si on a construit, à Rome, un oratoire sur la prison Mamer-tine, c'est qu'un apocryphe du V^e siècle, dont l'auteur, à en juger par ses inexactitudes, n'a jamais vu les lieux qu'il veut décrire, y fait séjourner les apôtres Pierre et Paul avant leur supplice. La chapelle de « Quo Vadis ? » et celle qui marque le lieu où les deux apôtres se séparèrent avant d'aller au martyre se rattachent au même cycle légendaire. A Rome encore, on montra longtemps deux pavés qui gardaient l'empreinte des genoux de saint Pierre, tombé là en oraison pour supplier Dieu de punir Simon le Magicien, dont les faux miracles séduisaient même les chrétiens.

Au III^e siècle, on possédait quelques-uns de ces « romans ». La *Prédication de Pierre* (Πέτρου κήρυγμα), antérieure à 200, est probablement d'origine égyptienne; les *Actes de Pierre* (Πράξεις Πέτρου), de la même époque, ne viennent pas de Rome, mais probablement de Syrie ou de Palestine; les *Actes de Pierre et de Paul*, en grec et en latin, remontent peut-être au III^e siècle. Leur doctrine est contraire à la foi romaine. Les *pseudo-Clémentines* apparaissent dans la première partie du III^e siècle. Amalgame d'éléments gnostiques et judaïques, elles semblent aussi d'origine orientale. C'est à l'apôtre Jacques le Mineur, qui gouverna les chrétiens de Jérusalem, qu'elles donnent le titre d'« évêque des évêques⁴ ». Par leur origine, par les théories qu'ils développent, ces livres n'ont pu servir à la « propagande » romaine. Les chrétiens n'étaient pas dupes de pareil-les inventions. Eusèbe, en historien, juge avec sévérité ce fatras :

[. . .] il faut savoir, au sujet de ces livres mis en circulation par les hérétiques sous le nom des Apôtres, comme par exemple ceux qu'on nomme *Évangiles* de Pierre, de Thomas, de Matthias ou d'autres encore et aussi les *Actes* d'André, de Jean et des autres Apôtres, que pas une seule fois ils ne sont cités ou invoqués dans les écrits des anciens — pour nous borner à eux — qui succédèrent aux Apôtres. Leur style même s'écarte de l'usage qu'on a dans l'Église. Leur sens et tout leur contenu

⁴ Berthold ALTANER, *Patrologie*, Fribourg-en-Brisgau, Herder, 1938, p. 36, 37, 54.

ne s'accordent pas avec la foi reçue des Apôtres, et cela montre bien qu'ils sont un produit de la corruption hérétique⁵.

[. . .] Le livre qu'on appelle *Actes de Pierre*, l'*Évangile* qui porte son nom et aussi le livre intitulé *Prédication* ou *Révélation* [de Pierre] ne doivent pas être reçus au nombre des écrits canoniques; aucun des écrivains anciens ne recourt à leur témoignage⁶.

Mais l'historien qui rejette si expressément les légendes apostoliques admet que saint Pierre mourut à Rome. Il l'affirme pour son propre compte, il cite de ces auteurs anciens qui, d'après lui, ne font pas mention des apocryphes⁷. Il tient le fait pour authentique, mais il condamne tous les récits truqués dont il est l'occasion.

Presque toujours, la critique la plus sévère doit reconnaître qu'à l'origine des légendes, on trouve une donnée véritable. Certes, elle peut être mal comprise ou exagérée, mais on ne saurait nier un fait attesté par ailleurs pour cette seule raison qu'il se trouve mêlé à des circonstances imaginaires. C'est un peu comme si on rejetait une donnée de l'histoire de France parce qu'elle figure dans un roman d'Alexandre Dumas. La légende, si vaste y soit la part de l'imagination, ne se crée pas à partir du néant. Nous ne posséderions pas les évangiles apocryphes s'il n'y avait pas eu, auparavant, les Évangiles véritables. Et si le martyre de Pierre à Rome était simplement une supercherie, comment admettre que nulle Église n'eût jamais élevé la moindre protestation? Le silence ne sert pas de preuve; mais pour qui sait avec quelle vénération les jeunes chrétiens gardaient le souvenir des Apôtres, il paraît inadmissible que Rome ait pu créer, puis répandre et finalement imposer une tradition fausse, et la faire soutenir même par les ennemis d'une primauté qui en était comme la conséquence surnaturelle. Bien plus, le monde chrétien aurait adopté sans résistance une telle fiction dans les temps même où on la fabriquait. A côté de la Tradition qui, à première vue, ne présente rien d'extraordinaire ou d'impossible, que d'in vraisemblances!

Dans les premières années du III^e siècle, le martyre des apôtres Pierre et Paul sert à Tertullien d'argument contre les hérétiques:

⁵ *Hist. eccl.* 1. III, c. XXV: P.G., t. 20, col. 270.

⁶ *Ibid.*, 1. III, c. III: P.G., t. 20, col. 218.

⁷ *Hist. eccl.* 1. II, c. XXV: P.G., t. 20, col. 207. — *Chronicon*, 1. II: P.G., t. 19, col. 544.

« L'heureuse Église [de Rome] ! à qui les Apôtres ont prodigué leur doctrine et leur sang, où Pierre est admis à la Passion du Seigneur, où Paul reçoit la couronne dans la mort de Jean [Baptiste]⁸. »

La piété nous a laissé des témoignages. Dans le sous-sol de la basilique Saint-Sébastien, sur la voie Apienne, les fouilles de 1915 ont découvert une *triclia*, sorte de réfectoire où les chrétiens célébraient, en l'honneur des martyrs, un repas funèbre appelé *refrigerium*. Certains endroits de la muraille portent des inscriptions gravées à la pointe sèche dans le badigeon. Les fidèles sollicitent l'intercession des deux Apôtres, ou mentionnent qu'ils ont fait là le *refrigerium*⁹. Il n'est pas utile de rechercher ici pour quelle raison les chrétiens célébraient la mémoire des Apôtres en un lieu qui n'est pas celui de leur sépulture traditionnelle. Retenons seulement une précieuse indication. A cette époque, dans la seconde moitié du III^e siècle, la dévotion aux saints n'allait qu'aux martyrs, et aux martyrs locaux. Pierre et Paul étaient donc vénérés en leur qualité de saints de l'Église romaine.

Mais on admet sans trop de difficulté qu'à cette époque déjà la mort de saint Pierre à Rome n'était plus contestée. La controverse porte sur les témoignages des deux premiers siècles. On les révoque, soit qu'ils paraissent insuffisants, soit qu'ils supportent, à ce qu'il semble, une autre interprétation. Deux textes seulement, il est vrai, affirment de manière explicite que saint Pierre est venu à Rome. Avec les autres, il faut recourir à la déduction. Mais pourquoi un tel procédé ne serait-il pas légitime lorsqu'il ne fait pas violence au texte ? L'histoire en use constamment ; elle saurait bien peu, si elle devait tenir pour certain uniquement ce qui est affirmé, et non ce qui se dégage d'un ensemble de textes. On objecte aussi la rareté des témoignages et leur forme peu catégorique. C'est oublier que, dans le cours des temps et par l'effet des circonstances, beaucoup de documents se sont perdus. Et surtout, si la mort de saint Pierre à Rome fut, dès le I^{er} siècle, une chose admise et connue de tous, il est normal qu'on n'y trouve que des allusions. Qui s'aviserait aujourd'hui de prouver que Napo-

⁸ *De Præscr.* c. XXXVI: P.L., t. 2, col. 49.

⁹ M^{sr} M. BESSON, *Saint Pierre et les Origines de la Primauté romaine*, Genève, S.A.E.D.A., 1929, p. 70 et suiv. — H. CHÉRAMY, *Saint-Sébastien hors-les-murs*, Paris, Maison de la Bonne Presse, [s.d].

léon mourut à Sainte-Hélène ? Ce serait une grave erreur de croire que les auteurs insistent sur un point quelconque dans la mesure où il est incontestable pour leurs contemporains. A part l'absence de documents ou leurs contradictions entre eux, c'est là sans doute le plus grand inconvénient des recherches historiques.

Une autre méthode consiste à révoquer les témoins un à un. C'est méconnaître que des témoignages indépendants se fortifient l'un par l'autre, malgré ce qu'on pourra leur trouver de peu certain ou d'incomplet si on considère chacun séparément; la partie ne saurait être aussi grande et aussi complète que le tout. Enfin, on ne peut récuser un auteur simplement parce qu'il ne s'exprime pas, sur le martyre de saint Pierre, avec toute la clarté que nous désirons. Nous-mêmes, lorsque nous parlons d'un personnage, nous ne disons pas tout ce que nous savons de lui, mais seulement ce qu'il faut. Par exemple, saint Irénée, comme nous verrons, affirme la venue de saint Pierre à Rome; il ne dit pas qu'il y est mort. Peut-on en conclure qu'il le nie ? en aucune manière. A considérer tout le passage, une telle indication n'était pas utile.

Avant de commenter les textes qui prêtèrent à tant de controverses, il fallait insister sur les principes qui dirigent un tel examen.

III. — TÉMOIGNAGES DES DEUX PREMIERS SIÈCLES.

1. Sous le pontificat de Zéphyrin, dans les premières années du III^e siècle, Caius, prêtre romain, écrivit un ouvrage de controverse en forme de dialogue et qui avait pour titre: *Contre Proclus*, personnage qui dirigeait à Rome un groupe de fidèles se rattachant à la secte des montanistes ou cataphrygiens. Les adeptes de ce mouvement se distinguaient par une vie sévère, en marge des autres chrétiens. Ils tenaient pour des révélations divines les paroles émises par certains d'entre eux, saisis de transes prophétiques pendant leurs réunions. Tertullien sera leur principal défenseur et leur adepte le plus illustre.

Afin de prouver le caractère apostolique de l'Église romaine, Caius affirme: « Je puis vous faire voir les trophées [τρόπαια] des

Apôtres. Allez au Vatican et sur la voie d'Ostie, et vous verrez les trophées de ceux qui fondèrent cette Église¹⁰. »

Les deux apôtres sont Pierre et Paul; tout le monde en convient. Mais que faut-il entendre exactement ici par *trophées*? Chez les païens, ce mot désignait le monument commémoratif d'une victoire. Or, la victoire, chez les chrétiens des premiers temps, c'était la glorieuse mort par le martyre. De nombreuses inscriptions qualifient de vainqueurs (*victor*) ceux qui ont donné leur vie pour la foi; mal comprises, elles nous ont même valu des saints Victor en nombre incroyable. Ainsi, au temps du pape Zéphyrin, deux monuments, aussi modestes qu'on voudra, mais visibles, attestaient le martyre des apôtres Pierre et Paul. Et, puisque ces deux monuments prouvaient, par cette seule raison qu'ils se trouvaient à Rome, le caractère apostolique de l'Église romaine, ils rappelaient un événement qui s'était passé dans cette ville. S'agissait-il de simples stèles, de pierres commémoratives, ou de tombeaux? Eusèbe, qui avait lu tout le texte de Caïus, tient pour ce deuxième sens qui est le plus naturel. Peu importe! dans l'un ou l'autre cas, la signification reste pour nous la même: vers 210, les chrétiens de Rome croyaient que saint Pierre était mort dans leur cité. Le fait devait être tenu pour incontestable, puisqu'il servait d'argument contre un ennemi de la foi catholique. Bien plus, cet ennemi habitait Rome; il n'était donc pas possible d'en appeler à une tradition douteuse ou très peu connue.

On a prétendu parfois que Caïus, au moins pour le *trophée* du Vatican, avait, le premier, désigné un monument païen, et qu'il était ainsi l'« inventeur » de la tombe apostolique. Les circonstances dans lesquelles il parle excluent cette opinion.

2. Avant celui du prêtre romain, nous avons le témoignage, digne de la plus grande attention, de saint Irénée, évêque de Lyon. Dans son jeune âge, comme il nous l'apprend lui-même, il avait connu l'évêque de Smyrne, Polycarpe, qui lui avait enseigné « ce qu'il tenait des Apôtres », en particulier de saint Jean. Un intermédiaire, un seul, sépare Irénée du vieil Apôtre et des premiers temps de l'Église. Dans la suite, il fit au moins un séjour à Rome et devint évêque de Lyon. Il témoigne ainsi tout à la fois pour l'Asie, Rome et les Gaules.

¹⁰ EUSÈBE, *Hist. eccl.* 1. II, c. XXV: P.G., t. 20, col. 210.

Son intervention lors du conflit touchant la date de Pâques le montre attaché au siège de Rome autant qu'à son Asie natale, ce qui empêche de voir en lui un Grec adhérant à une Tradition répudiée par son peuple, comme plus tard Bessarion.

Dans son grand ouvrage *Contra Hæreses* (contre les Hérésies) écrit vers l'an 180, Irénée assure que l'Église romaine, « la plus grande, la plus ancienne et que tous connaissent », est « fondée, établie par les deux glorieux apôtres Pierre et Paul ». Pour cette raison, les autres Églises doivent se régler sur elle en ce qui concerne la foi¹¹. La hiérarchie romaine est issue directement des Apôtres. « Ils ont transmis à Lin la charge d'administrer cette Église . . . Anaclet lui a succédé; après lui, troisième après les Apôtres, c'est Clément qui a reçu l'épiscopat . . . Maintenant, Éleuthère, à la douzième après les Apôtres, détient à son tour l'épiscopat¹². »

Voilà qui est net, au moins sur l'apostolat romain de saint Pierre. Sans forcer le texte, on en peut tirer davantage. Irénée nous dit que Marc écrivit son Évangile « après le départ » des Apôtres — μετὰ δε τὴν τούτων ἔξοδον , — ce qui doit s'entendre: après leur mort, et non: après qu'ils eurent quitté Rome pour se rendre ailleurs. Le Nouveau Testament, à trois reprises, emploie le mot ἔξοδος. Une fois, il désigne à proprement parler l'exode, le départ des Juifs tenus captifs en Égypte. Les deux autres fois, il signifie mort, décès¹³. De plus, si la mort de saint Paul et celle de saint Pierre indiquent le moment où Marc écrivit son Évangile, si elles peuvent servir de repère, c'est qu'elles furent assez rapprochées dans le temps et dans l'espace pour ne faire qu'un seul événement. Si on admet que saint Paul mourut à Rome, il faut l'admettre aussi pour saint Pierre.

3. Au temps de saint Irénée, et même un peu avant, Denys de Corinthe apporte le témoignage d'une Église apostolique; il écrit aux Romains:

Dans un tel avertissement, vous aussi avez uni Rome et Corinthe, ces deux arbres que nous devons à Pierre et à Paul. Car, de même que l'un et l'autre ont exercé leur ministère à Corinthe et nous ont instruits, de même ils se rendirent vers le même lieu en Italie pour enseigner, et ils y ont souffert le martyre vers le même temps¹⁴.

¹¹ *Contra Hær.*, 1. III, c. III, 2; *P.G.*, t. 7, col. 848.

¹² *Ibid.*, 1. III, c. III, 3; *P.G.*, col. 849, 851.

¹³ Hébr. 11, 22; Luc 9, 31; 2 Pierre 1, 15.

¹⁴ EUSÈBE, *Hist. eccl.*, 1. II, c. 25; *P.G.*, t. XX, col. 210.

On a vu dans ce passage l'évocation de faits légendaires, à cause de deux graves erreurs qu'il renfermerait.

Premièrement, saint Pierre ne serait jamais allé à Corinthe. Le Nouveau Testament ne parle pas d'un tel voyage, mais il ne nous renseigne pas en détail sur chacun des Apôtres. Nous savons que les Corinthiens, au cours de leurs disputes, se réclamaient de Paul, ou d'Apollos, ou encore de Céphas (Pierre); d'où les reproches de saint Paul¹⁵. Si, à Corinthe, un parti s'en référait à saint Pierre, c'est probablement qu'il y avait prêché, comme Paul et Apollos.

La deuxième difficulté vient d'une traduction fautive commune à de nombreux auteurs. En effet, *καὶ εἰς τὴν Ἰταλίαν ὁμοσε διδάξαντες* ne signifie pas: ils se rendirent *ensemble* en Italie pour enseigner, mais bien: *vers le même lieu* pour enseigner, car *ὁμοσε* n'évoque pas une idée de temps, mais de direction. Le reproche qu'on adresse à Denys de faire voyager ensemble les deux Apôtres vers l'Italie et de contredire ainsi les *Actes* ne résiste pas à un examen attentif. Sur les deux points contestés, son témoignage n'est pas contaminé par la légende. Et s'il n'affirme pas de manière positive que Pierre et Paul ont subi le martyre à Rome, il donne bien à entendre que ce fut dans cette ville d'Italie où ils allèrent l'un et l'autre.

4. La plus ancienne assertion du II^e siècle nous vient d'un évêque syrien, Ignace d'Antioche. Condamné aux bêtes sous Trajan, soit avant 117, il devait subir son supplice à Rome. Il écrivit aux fidèles de cette ville pour qu'ils ne fassent aucune démarche en sa faveur, tellement il désirait le martyre.

Je serai véritablement disciple du Christ lorsqu'on ne verra plus mon corps. Suppliez-le, pour qu'on trouve en moi une victime par le moyen des fauves. Je ne vous donne pas des ordres comme Pierre et Paul. Ils étaient des Apôtres, moi je suis un condamné; ils étaient libres, et moi je ne suis qu'un esclave¹⁶.

Si Pierre et Paul n'ont pas dirigé les chrétiens de Rome, le raisonnement d'Ignace n'est pas fondé: pourquoi dirait-il que lui-même ne peut agir comme les Apôtres, s'ils n'ont pas fait réellement ce qu'il refuse d'imiter? Pour saint Paul, on peut comprendre, à la rigueur, qu'il s'agit d'une allusion à son *Épître aux Romains* ou encore à son

¹⁵ 1 Cor. 1, 11-12.

¹⁶ *Epist. ad Rom.*, c. IV, 3: P.G., t. 5, col. 690.

séjour mentionné dans le dernier chapitre des *Actes*. Mais saint Pierre, lui, n'a jamais écrit aux chrétiens de Rome. S'il leur a donné des instructions, il est nécessairement allé dans leur ville.

De Smyrne toujours, saint Ignace écrivit d'autres épîtres. Celle aux Tralliens renferme un texte parallèle à celui de l'*Épître aux Romains*.

Je me trouve enchaîné à cause du Christ, mais je ne suis pas encore digne de lui. Si je suis offert en sacrifice, peut-être alors serai-je trouvé digne.

Je ne donne pas des ordres comme un Apôtre¹⁷.

L'Église de Tralles n'était pas une fondation apostolique; pour cette raison, saint Ignace, lorsqu'il refuse de s'adresser à elle comme le feraient les Apôtres, ne cite pas tel d'entre eux. Mais, en revanche, il rappelle aux Éphésiens qu'ils purent s'entretenir « avec Paul, Jean et le très fidèle Timothée¹⁸ ». C'est un indice de plus qu'il considérait Pierre et Paul comme les apôtres de Rome.

Ou encore, il cite l'exemple d'Anaclet et de Clément qui se sont acquittés, devant Pierre, d'un « ministère pur et irréprochable¹⁹ ». Ces deux personnages — nous retrouverons le second dans un instant, — sont des Romains; ils ont gouverné l'Église de Rome après les Apôtres. Le ministère qu'ils ont accompli en présence de saint Pierre, ils ne purent l'exercer qu'à Rome; par conséquent, l'Apôtre s'y trouvait aussi.

5. Dans les dernières années du I^{er} siècle, les Corinthiens, qui avaient déjà donné tant de souci à saint Paul, se trouvaient une fois de plus divisés. L'Église romaine fut sollicitée d'intervenir. A ce moment, elle était gouvernée par Clément, troisième successeur des Apôtres. Des chrétiens se rendirent à Corinthe, porteurs d'une lettre. La Tradition, de très bonne heure, attribue ce texte à Clément; il est normal, en effet, que l'évêque ait rédigé une épître envoyée au nom de son Église. Le ton est bien d'un homme qui gouverne le troupeau du Christ.

¹⁷ *Epist. ad Trall.*, c. III: P.G., t. 5, col. 780.

¹⁸ *Epist. ad Ephes.*, c. XI: P.G., t. 5, col. 745.

¹⁹ *Op. cit.*, c. VII: P.G., col. 788.

Après avoir évoqué des personnages de l'Ancienne Alliance, la lettre continue :

Mais laissons les modèles d'autrefois pour en venir à des héros plus actuels, et considérons les grands exemples de notre temps. Par un effet de la jalousie et de l'envie, ceux qui étaient les colonnes de l'Église les plus élevées et les plus justes ont enduré la persécution jusqu'à la mort. Jetons les yeux sur nos vaillants Apôtres: victime d'une injuste jalousie, Pierre a subi non pas un ou deux, mais plusieurs mauvais traitements; après qu'il eut rendu témoignage de sa foi, il monta au séjour de la gloire, qu'il avait mérité. Par suite de la jalousie et de la discorde, Paul a soutenu le combat de la patience, enchaîné à sept reprises, expulsé, lapidé; champion de la foi en Orient et en Occident, il reçut pour sa fidélité un prix éclatant. Après avoir enseigné dans le monde entier, après être allé jusqu'aux bornes de l'Occident, il témoigna pour la foi en présence des magistrats. C'est ainsi qu'il a quitté ce monde, modèle de patience.

A ces hommes à la vie sainte, ont été joints en foule des élus qui subirent un grand nombre d'injustices et de tourments, et qui ont laissé, parmi nous, un merveilleux exemple²⁰.

Longtemps la portée de ce texte célèbre fut diminuée par une traduction incorrecte. On rendait: Λάβωμεν πρὸ ὀφθαλμῶν ἡμῶν τοὺς ἀγαθοὺς ἀποστόλους par: jetons *nos* yeux sur les vaillants Apôtres. Mais les expressions telles que: ἐν ὀφθαλμοῖς, πρὸ ὀφθαλμῶν, κατ' ὀφθαλμοῦς ne s'emploient pas avec un adjectif possessif. Elles ont une valeur adverbiale, et c'est le contexte qui donne leur nuance exacte. D'ailleurs, en grec ou en français, on ne dit pas: Jetons *nos* yeux. Une précision pareillement inutile est une incorrection. Il n'y a qu'une traduction possible: Jetons *les* yeux sur *nos* vaillants Apôtres — littéralement: les Apôtres *de nous*. La place de ἡμῶν dans la phrase donne une force très grande au sens possessif.

Le texte ainsi rétabli permet plusieurs déductions. Clément veut recourir à des exemples contemporains (τῆς γενεᾶς ἡμῶν τὰ γενναῖα ὑποδείγματα) ceux des martyrs. Après les Apôtres, il évoque le souvenir, conservé parmi les chrétiens de Rome (ἐν ἡμῖν) de leurs disciples romains, qui ont souffert aussi pour la foi. Comme l'allusion au supplice des Apôtres fait tout naturellement évoquer la persécution contre les chrétiens qui habitaient Rome, nous pouvons conclure qu'il eut lieu aussi dans cette ville.

Une indication permettra même de lui assigner une date approximative. La comparution eut lieu devant les magistrats (ἐπὶ τῶν

²⁰ *Epist. ad Corinth.*, c. V et VI: P.G., t. 1, col. 217-220.

ἡγουμένων); le martyre fut un acte officiel. Or, dans le cours du I^{er} siècle, les chrétiens eurent à souffrir deux persécutions, sous Néron et sous Domitien. C'est la seconde que l'Épître mentionne, dans le préambule et en d'autres endroits, ce qui permet de la dater à quelques années près, Domitien étant mort en 96. On voit même que cette épreuve n'avait pas encore pris fin quand la lettre fut rédigée²¹.

Si le supplice des Apôtres avait eu lieu au cours de cette dernière persécution, l'Épître n'en parlerait pas comme d'une circonstance passée, et dont les témoins ont laissé un grand exemple, sans compter que cela ferait mourir Pierre et Paul à un âge vraiment trop avancé. Leur mort se rattache donc à la persécution de Néron, que l'empereur déclencha peu après l'incendie de Rome, pour détourner sur les chrétiens les soupçons qui s'élevaient contre lui. Ce désastre se produisit en juillet 64; Néron est mort en juin 68. Le martyre se situe dans l'intervalle.

La lettre de Clément fut écrite environ trente ans après. A Rome, les fidèles de ce temps, qui appartenaient à la deuxième génération chrétienne, étaient les fils de ceux qui entendirent la prédication apostolique. Malgré la persécution, il devait subsister des témoins directs, parmi lesquels saint Irénée a rangé Clément²². Nous avons là, de toute évidence, un document de premier ordre, qui permet de conclure que Pierre et Paul, apôtres de l'Église romaine, ont subi le martyre à Rome, dans les dernières années de Néron.

6. Un apocryphe judéo-chrétien, l'*Ascension d'Isaïe*, qui remonte à la fin du I^{er} siècle, met le supplice de saint Pierre en rapport avec la persécution de Néron:

Et après [. . .] descendra Béliar, le grand prince, le roi de ce monde, qui l'a dominé dès qu'il a existé; et il descendra de son firmament sous la forme d'un homme, roi d'iniquité, meurtrier de sa mère, qui lui-même est roi de ce monde. Et il persécutera la plantation qu'auront plantée les douze Apôtres du Bien-Aimé; des Douze, un sera livré entre ses mains (c. IV, 2-3)²³.

²¹ Ch. I, LIX, LX, dans *Texte und Untersuchungen zur Geschichte der Altchristlichen Literatur*, Neue Folge, vol. 5, Leipzig, Hinrich'sche Buchhandlung, 1901, p. 94, 144, 145. — Le texte de la *Patrologie grecque* n'est sûr que jusqu'aux premières lignes du chapitre LVII.

²² *Contra Hæc.*, l. III, c. III: *P.G.*, t. 7, col. 849.

²³ Édité par Eugène Tisserant, Paris, Letouzey et Ané, 1909, p. 116-117.

Il est facile de reconnaître Néron, qui fit assassiner sa mère Agrippine. La plantation qu'il ravage, c'est l'Église de Jésus-Christ. L'Ancien Testament compare Israël à la « vigne de Dieu » (Is. 5, 7); dans l'Évangile, le blé qu'on sème figure les rachetés; un grain de sénevé représente le Royaume des cieux (Matth. 13, 38 et 31). Il semble à première vue que l'expression « un des Douze » doit se rapporter à saint Paul. Mais, dans l'*Ascension d'Isaïe*, ce mot s'applique aux disciples délégués par le Christ après sa résurrection: « le Bien-Aimé sortira [du sépulcre . . .] et enverra ses douze Apôtres » (c. III, 17). « Et je vis lorsqu'il envoya les douze disciples et qu'il monta » (c. XI, 22).

C'est le sens même que prend ce mot dans le Nouveau Testament; le Christ, parmi ses disciples, en choisit douze pour faire d'eux ses apôtres. Les Évangiles nomment ce groupe les Douze. Après l'Ascension, Matthias, un fidèle de Jérusalem, est élu pour remplacer Judas, « comme témoin de la Résurrection ». Bien qu'il fût lui-même Apôtre, saint Paul emploie cette expression au sens évangélique lorsqu'il dit: « [le Christ] est apparu à Céphas, puis aux Douze » (1 Cor. 15, 5). Un peu plus loin, (v. 8), il ajoute: « Après tous les autres, le Christ s'est fait voir à moi, comme à l'avorton. » Il ne se place pas dans le collège apostolique où les auteurs ne le mettront qu'à la fin du II^e siècle. Le disciple, tombé aux mains de Néron, est probablement un autre que saint Paul; ce ne peut être que Pierre, car la Tradition ne fait mourir que ces deux Apôtres lors de la persécution de 64.

7. Au moment où fut rédigée l'*Ascension d'Isaïe*, le vieil Apôtre Jean composait le quatrième Évangile. Dans un passage célèbre, le Christ, après sa résurrection, prédit la mort de saint Pierre: « En vérité, en vérité, je te le dis, quand tu étais plus jeune, tu te ceignais toi-même et tu allais où tu voulais; mais quand tu seras vieux, tu étendras les mains, et un autre te ceindra, et te mènera où tu ne voudras pas. — Il dit cela, indiquant par quelle mort Pierre devait glorifier Dieu. Et après avoir ainsi parlé, il ajouta: Suis-moi » (Jean 21, 18-19).

A la suite de Jésus, l'Apôtre subira la violence jusqu'à mourir, et par là il rendra gloire à Dieu; évidemment, c'est le martyr.

Lorsque Jean rapporte ces paroles, Pierre est mort depuis bien des années, trente ans peut-être. C'est aussi l'époque où l'*Épître* de Clément revendique saint Pierre comme apôtre de Rome, le cite avec les chrétiens exterminés dans cette ville par Néron, et cela dans une lettre à Corinthe, une des principales Églises du monde grec. Ainsi, trois témoignages contemporains s'étayent et se complètent. Le martyre de saint Pierre est prophétisé par Notre-Seigneur; l'*Ascension d'Isaïe* le rattache à la persécution de Néron; l'*Épître* de Clément permet de conclure que Rome en fut le théâtre.

8. Enfin, il existe un témoignage de l'Apôtre lui-même. Saint Pierre achève ainsi sa première *Épître*: « Celle qui est élue à Babylone vous salue, ainsi que Marc, mon fils » (1 Pierre 5, 13). On comprend d'ordinaire les mots ἡ ἐν Βαβυλῶνι συνεκλεκτή par: l'Église qui est à Rome. Si toutefois on veut les entendre au sens littéral, deux villes entrent en considération, l'une en Égypte, l'autre en Mésopotamie.

La Babylone égyptienne occupait l'emplacement du Caire. C'est au V^e siècle seulement qu'elle servit de résidence à un évêque, ce qui ne permet guère d'y situer une communauté chrétienne déjà du vivant des Apôtres. L'Église d'Égypte, qui devait occuper une si grande place dans la chrétienté, ne semble pas être d'origine apostolique; elle-même ne l'a pas revendiqué.

Les titres de la Babylone mésopotamienne paraissent plus solides. Elle servira de centre à une communauté juive, à des écoles de théologie qui prendront une grande part à l'élaboration du *Talmud*. Mais aucune tradition antique n'atteste le séjour de saint Pierre dans cette ville. Les écrivains des premiers siècles qui soulèvent cette question, assurent que Babylone, dans ce passage, signifie Rome. En Occident, Érasme, au XVI^e siècle, sera le premier à suggérer une interprétation littérale. On s'attendrait à trouver des références plus précises chez les nestoriens, schismatiques de Mésopotamie, les mieux placés pour transmettre les traditions locales touchant un séjour de saint Pierre dans ces contrées. Il n'en est rien. Deux d'entre eux, il est vrai, affirment que l'Apôtre vint à Babylone; mais il s'agit d'écrivains des XIII^e et XIV^e siècles qui, pour tout argument, citent le passage de l'*Épître*, et surtout, comme les autres, ils font mourir saint Pierre à

Rome. Les Orientaux, qu'on ne soupçonnera pas d'être intéressés, sont unanimes sur ce point. Il n'existe pas non plus un témoignage contraire chez les Syro-Chaldéens, ou chez les Arméniens. Jusque dans leur liturgie, tous exaltent la ville qui a recueilli le sang des apôtres Pierre et Paul.

L'absence d'une tradition sûre et ancienne sur les lieux mêmes autorise à prendre ce nom de Babylone dans un sens spirituel. Des raisons positives nous y engagent.

Les *Oracles sibyllins*, compilation judéo-chrétienne dont les fragments sont de diverses époques, donnent à Rome le nom de la ville maudite. Le cinquième oracle, composé probablement sous le règne de Marc-Aurèle, dans la seconde moitié du II^e siècle, fait surgir Néron à Babylone (v. 143)²⁴.

Ce nom, dans l'*Apocalypse*, désigne la Rome impériale, en tant que persécutrice de l'Église et souveraine de l'univers. La ville apparaît au prophète sous la forme d'une *grande prostituée*: « Sur son front était un nom, un nom mystérieux: Babylone, la mère des impudiques et des abominations de la terre. Je vis cette femme, ivre du sang des saints et des témoins de Jésus; et, en la voyant, je fus saisi d'un grand étonnement » (Apoc. 17, 5-6). Cette femme est assise sur la « Bête », animal à sept têtes et à dix cornes. « Les sept têtes sont sept montagnes sur lesquelles la femme est assise » (v. 9). — « Et la femme, c'est la grande cité, qui a la royauté sur les rois de la terre » (v. 18). Depuis le XVI^e siècle, cette identification a servi fréquemment dans la polémique protestante.

L'ancienne Babylone était par excellence la persécutrice d'Israël. Rome, à l'égard de l'Église, du nouvel Israël, se trouvait dans une situation toute semblable; comme Babylone pour les Juifs, elle incarnait la résistance à l'œuvre divine. Les chrétiens la tenaient pour une métropole de la corruption, d'accord en cette opinion avec certains de leurs ennemis. Tacite, voulant expliquer pourquoi la « superstition exécrable » du christianisme était parvenue jusqu'à Rome, dit que « tous les crimes et les corruptions de partout finissent par y aboutir et par y être cultivés²⁵ ». Au moment où l'Apôtre rédigeait

²⁴ *Die Oracula Sibyllina* publ. par J. GEFFCKEN, Coll. *die Griechischen Christlichen Schriftsteller*, Leipzig, Hinrichs'sche Buchhandlung, 1902.

²⁵ *Annales*, I. XV, c. XLIV.

son Épître, après cette boucherie désordonnée qui suivit la catastrophe, la persécution régulière avait commencé.

Bien-aimés, écrit-il, ne soyez point surpris de l'incendie qui s'est allumé au milieu de vous pour vous éprouver, comme s'il vous arrivait quelque chose d'extraordinaire. Mais, dans la mesure où vous avez part aux souffrances du Christ, réjouissez-vous . . . (1 Pierre 4, 12-13).

Que nul d'entre vous ne souffre comme meurtrier, comme voleur ou malfaiteur, ou comme avide du bien d'autrui. Mais s'il souffre comme chrétien, qu'il n'en ait pas honte; plutôt qu'il glorifie Dieu pour ce nom même (1 Pierre 4, 15-16).

Les fidèles, en effet, comparaissaient devant les tribunaux ordinaires; la qualification même de chrétien constituait un chef d'accusation, comme celle de voleur ou d'assassin. Pareils événements accentuaient la ressemblance entre les deux cités; ils poussaient à une comparaison que déjà l'immoralité de Rome rendait toute naturelle.

Un autre indice encore fait croire que l'Épître est datée de Rome. Aux salutations de l'Église, Pierre joint celles de Marc, qu'il appelle son fils. Or, ce disciple des Apôtres se trouvait à Rome avec saint Paul, durant sa première captivité. Lors de sa seconde captivité, saint Paul le fit revenir vers lui, car il avait grand besoin de sa collaboration²⁶. Papias et Irénée, qui nous rapportent la Tradition des vieux presbytres d'Asie, ceux qui avaient connu les Apôtres, assurent que Marc rédigea son Évangile en se fondant sur la prédication de saint Pierre, et le second précise qu'elle s'adressait aux fidèles de Rome²⁷.

Certains ont pensé que l'expression « celle qui est élue » s'appliquait à une chrétienne, à l'hôtesse de l'Apôtre, ou encore à son épouse. Mais il est peu vraisemblable que, dans le même verset où il appelle Marc par son nom, saint Pierre use d'une périphrase pour désigner une seconde personne. Le mot de fils, appliqué à Marc, doit être pris dans un sens figuré; il paraît donc naturel d'en faire autant pour cette expression quelque peu obscure et de comprendre, avec les Pères: l'Église de Rome.

* * *

²⁶ Col. 4, 10; Philémon, 24; 2 Tim. 4, 11.

²⁷ EUSÈBE, *Hist. eccl.*, l. IV, c. XXXIX: P.G., t. 20, col. 300. — IRÉNÉE, *Contra Hær.*, l. III, c. 1: P.G., t. 7, col. 844.

Il faut donc bien constater que la Tradition touchant la mort de saint Pierre ne relève aucunement de la légende. Au contraire, c'est la légende qui vient se greffer sur la donnée de l'histoire. L'origine orientale des « romans apostoliques », les doctrines hétérodoxes qu'ils voudraient légitimer et répandre attestent suffisamment qu'ils ne peuvent être des inventions en faveur de la primauté romaine. S'ils avaient propagé des récits où saint Pierre apparaît comme le précurseur de la gnose, les premiers évêques de Rome auraient discrédité leur siège.

En outre, la donnée authentique de la Tradition apparaît dans l'Écriture avec la Première Épître de saint Pierre — et peut-être aussi dans un autre texte, comme on verra plus loin. Dans les dernières années du I^{er} siècle, l'Évangile de saint Jean, l'Épître de Clément et l'*Ascension d'Isaïe* donnent des indices concordants. Les témoignages d'Ignace, de Denys et d'Irénée conduisent au début du III^e siècle, où Caius, contre les hérétiques résidant à Rome, revendique pour cette ville le martyre de Pierre et de Paul. Depuis ce moment-là, en Orient et en Occident, la Tradition est ferme, acceptée de tous. Personne, d'ailleurs, ne le conteste; le débat porte sur les deux premiers siècles. Mais, pour qui considère avec attention les documents, depuis l'Apôtre jusqu'aux auteurs ecclésiastiques et aux Pères, il y a transmission continue d'une donnée incontestable.

Si on n'admet pas que saint Pierre est venu à Rome, les textes perdent leur sens le plus naturel, certains arguments ne sont plus fondés pour ceux-là mêmes qui en usent. Nier la Tradition suscite une difficulté après l'autre; pour les résoudre, il faut récuser des textes qui proviennent de sources différentes, ou leur faire subir une véritable violence, contraire aux procédés de la critique.

IV. — LE NOUVEAU TESTAMENT. SILENCE DES ACTES ET DE SAINT PAUL.

Les adversaires de la thèse traditionnelle ne se bornent pas à contester les témoignages positifs. Ils recourent à un autre genre d'argument: si l'apôtre Pierre était venu à Rome, l'Écriture ne manquerait pas d'en parler, surtout les *Actes des Apôtres* et les Épîtres de saint Paul. Bien plus que les contestations sur des textes suf-

fisamment clairs, c'est l'objection la plus sérieuse. Mais il ne faudrait pas en exagérer la portée.

Le silence fournit rarement une preuve, car on n'en discerne presque jamais les raisons. Souvent, il paraît inévitable, nécessaire même qu'un auteur parle de tel événement, de tel personnage, et pourtant il n'en dit rien. Dans ses deux *Apologies*, saint Justin ne fait nulle mention d'un ministère apostolique à Rome. Deux évangélistes, Marc et Jean, ne parlent pas de la conception virginale du Christ; devons-nous penser qu'ils l'ignoraient? Il faut à Jean cinq chapitres (13 à 17) pour noter les circonstances du dernier souper, au soir du jeudi-saint, et pour transcrire les propos du Christ; mais il ne rapporte pas l'institution de l'eucharistie, qui est pourtant l'essentiel de cet épisode, et qui accomplit une prophétie du Seigneur notée dans ce même Évangile (ch. 6). Si donc le silence est un solide argument, s'il a vraiment la force d'une négation, il faut voir, entre les quatre Évangiles, les plus irréductibles contradictions.

Pourtant, ce serait une erreur de refuser toute valeur au silence; lorsqu'un fait n'est connu que par des documents de basse époque, sans que nous en possédions au moins des indices contemporains ou suffisamment rapprochés, il faut alors le nier ou le tenir pour douteux. Mais si nous disposons d'un solide ensemble de témoignages, d'une tradition continue qui remonte aux acteurs ou aux témoins, on ne peut les récuser parce que des contemporains ne disent rien quand, à notre sens, ils devraient parler. Pour bizarre que paraisse un tel silence, il faut en rechercher la cause et ne pas conclure précipitamment. S'il y a, en histoire, quelque certitude, elle vient d'arguments positifs. On n'édifie pas sur le silence toute une démonstration.

Les *Actes des Apôtres* ne font aucune mention d'un voyage de saint Pierre à Rome. Il n'y a rien de surprenant, car cela tient au caractère même du livre, à ses limites. La première partie (ch. 1-12) répond seule au titre. Elle retrace la vie de la communauté chrétienne à Jérusalem, la propagation de la foi en Palestine et en Syrie, la prédication de l'Évangile aux gens des nations. Ces douze chapitres concernent l'Église primitive dans sa totalité; ils s'achèvent par le récit de la persécution d'Hérode, avec la délivrance miraculeuse de Pierre et la mort du roi. Et encore, on n'y parle pas de

tous les Apôtres. Sept d'entre eux (André, Philippe, Barthélemy, Thomas, Judas-Thaddée, Matthieu et Simon le Zélateur) figurent dans la liste au début du livre (Actes 1, 13); après quoi on ne cite plus leurs noms. Pareillement, il n'est plus question de Matthias, remplaçant de Judas l'Isariote, après le récit de son élection (Actes 1, 26).

La seconde partie (ch. 13-28), à l'exception du chapitre 15, qui raconte le synode de Jérusalem, pourrait s'intituler *Actes de Paul*. Le récit commence avec le premier voyage missionnaire de saint Paul et s'achève sur sa captivité à Rome. Il s'interrompt là, et ne dit rien d'un quatrième voyage qui conduisit l'Apôtre en Crète et en Épire²⁸, où il n'a pu séjourner lors d'un voyage précédent, ni de son retour à Rome, de sa seconde captivité et de sa mort.

Comme on voit, les *Actes* ne sont qu'une histoire fragmentaire et qui ne renseigne complètement sur aucun des personnages. Dans le dernier chapitre, nous ne voyons pas que Pierre ait rendu visite à son frère dans l'apostolat, durant les deux années où il attendit son jugement. Cela permet de conclure qu'il ne se trouvait pas à Rome vers ce temps, mais pas qu'il n'y était jamais venu auparavant.

Le silence de saint Paul fournit une objection plus sérieuse. Il envoie tout une Épître aux croyants de Rome. Plus tard, il séjourne dans cette ville sous un régime assez large de liberté surveillée. Enfin, il y reviendra lorsqu'il aura, comme il dit, « achevé sa course » (2 Tim. 4, 7-8). Si donc saint Pierre est allé à Rome, il paraît inévitable qu'on en trouve mention dans certaines des Épîtres, au moins dans celle aux Romains.

Le récit des *Actes* fait conclure que Pierre n'était pas à Rome lors de la première captivité. A la seconde, on rattache avec certitude la *Deuxième Épître à Timothée*, qui s'achève sur les salutations de quatre personnes et de « tous les frères ». Assurément, saint Pierre n'était pas à Rome quand l'Épître fut rédigée, car il serait invraisemblable que saint Paul l'eût omis après avoir parlé longuement de ses compagnons et même de tous les fidèles. Mais cette courte Épître ne reflète qu'un bref moment du dernier séjour à Rome. Le silence inattendu, pour qui admet la Tradition, c'est celui de l'*Épître aux Romains*. Comment saint Paul, écrivant aux chrétiens

²⁸ Tite 1, 5; 3, 12.

de Rome, aurait-il pu ne pas leur parler de celui qu'on tient pour leur Apôtre ? Une telle omission, dès l'abord, semble décisive. On objectera encore qu'à ce moment-là, saint Pierre n'y était pas allé, mais l'argument est-il encore ici légitime.

Par exception, l'*Épître aux Romains* peut être datée avec une assez grande certitude; elle fut écrite en l'année 56 ou 57, alors que l'Apôtre passait l'hiver à Corinthe²⁹. La foi des Romains était « renommée dans le monde entier » (Rom. 1, 8). Depuis « plusieurs années », Paul se proposait d'aller chez eux (Rom. 15, 23). A cette Église lointaine et qu'il n'avait jamais visitée, il envoyait le grand exposé doctrinal sur la justification qui est au centre de son enseignement. Tout cela donne à entendre que cette chrétienté déjà illustre n'en était plus à ses débuts, sans qu'il soit possible de fixer l'année de sa fondation. Moins de dix ans plus tôt, en 49 ou 50, Claude avait expulsé de Rome les Juifs, qui causaient du désordre « au sujet d'un nommé Chrestus³⁰ ». Si par ce nom il faut entendre le Christ, comme il est très probable, on peut conclure que la synagogue de Rome réagit à la prédication de l'Évangile assez violemment pour que cela servît de prétexte à une expulsion massive.

En tous cas, la Rédemption fut annoncée de bonne heure dans la capitale de l'empire. A quel moment, et par qui ? nous l'ignorons. La première donnée vraiment sûre, c'est qu'en 57, environ vingt-cinq ans après la mort du Christ, l'Église de Rome est célèbre dans la chrétienté.

Saint Paul, qui traitait si rigoureusement ses Corinthiens, ne lui ménage ni les éloges ni les faveurs. On peut dès lors se demander si une telle Église a pu s'édifier et croître en dehors de tout ministère apostolique. Il ne faudrait pas entendre par là qu'un Apôtre, le tout premier, vint prêcher à Rome la foi nouvelle. Déjà des Romains, de passage à Jérusalem, furent témoins de la Pentecôte (Actes 2, 10). En donnant sa forme et son organisation définitives à un premier groupe de croyants, il aura, de cette manière, fondé l'Église de Rome.

²⁹ M.-J. LAGRANGE, *Épître aux Romains*, Paris, Gabalda, 1916, *Introduction* p. XVII-XX (coll. des *Études bibliques*).

³⁰ « Judæos, impulsore Chresto assidue tumultuantes, Roma expulit » (SUÉTONE, *Les Douze Césars, Claude*, c. XXV). — Voir aussi Actes, 18, 2.

L'Épître aux Romains ne parle pas de tels débuts; mais ne contient-elle aucune allusion, et n'aurait-on pas exagéré son mutisme sur ce point ?

Saint Paul croit les chrétiens de Rome capables de s'avertir mutuellement. « Cependant, leur dit-il, je vous ai écrit plus librement, comme pour raviver en partie vos souvenirs, à cause de la grâce que Dieu m'a faite d'être ministre de Jésus-Christ pour les Gentils » (Rom. 15, 15-16). Ce serait abuser du texte que de préciser quels pouvaient bien être ces souvenirs, mais on peut voir là le rappel d'exhortations venant d'un autre que saint Paul, puisqu'il ne s'était jamais adressé aux Romains.

Dans le même endroit de l'Épître, un second passage donnera un indice plus précis, quand même on ne peut pas le rapporter de façon certaine à l'apostolat de Pierre. Après avoir parlé de son ministère, saint Paul expose un principe qui a réglé sa conduite et les raisons qui l'ont retenu, jusqu'ici, de se rendre à Rome :

[. . .] j'ai porté partout l'Évangile du Christ, mettant toutefois mon honneur à prêcher l'Évangile là où le Christ n'avait pas encore été nommé, afin de ne pas bâtir sur le fondement qu'un autre aurait posé, mais selon qu'il est écrit: « Ceux à qui il n'avait pas été annoncé le verront, et ceux qui n'en avaient pas entendu parler le connaîtront. »

C'est ce qui m'a souvent empêché d'aller chez vous. Mais maintenant, n'ayant plus rien qui me retienne [. . .] (Rom. 15, 19-23).

Les travaux du ministère « depuis Jérusalem et les pays voisins jusqu'à l'Illyrie » ne sont qu'un obstacle matériel. Mais il y avait une autre raison: le souci de ne pas empiéter sur le domaine d'autrui. C'est donc qu'un autre avait déjà prêché l'Évangile chez les Romains; un autre avait établi les fondations de cette Église réputée. A Rome, saint Paul ne sera pas chez lui, comme à Éphèse ou à Corinthe. Il ne fera que s'arrêter pour prendre quelque repos (Rom. 15, 32), et recruter des collaborateurs qu'il emmènera en Espagne (Rom. 15, 24). Son séjour ne sera qu'une escale vers le nouveau champ d'apostolat. Il ne se propose pas d'aller à Rome tout exprès car il n'est pas l'Apôtre des Romains; il ne veut pas l'être. Son Épître ne laisse aucun doute sur ce point.

Quand on suit le raisonnement, quand on en pèse les termes, sans rien forcer, il paraît assez probable qu'un ministère apostolique s'est exercé à Rome, durant les années où saint Paul évangélisait le

monde grec. Encore une fois, ce texte de l'*Épître aux Romains* n'est pas une preuve; la claire affirmation ne s'y trouve pas et les éléments sont trop imprécis pour qu'on l'en dégage par la déduction. A la lumière de ce que nous savons par ailleurs, il fournit au moins un indice à ne pas négliger. C'est peut-être un tort que d'attribuer à saint Paul, sur ce point particulier, un mutisme total.

Certes, un tel silence doit surprendre et il n'est pas étonnant que les adversaires de la Tradition en fassent leur principal argument. Il serait même décisif, si des témoignages sûrs ne venaient le compenser. Nous ignorons pourquoi saint Paul ne mentionne pas, d'une manière explicite, le rôle de saint Pierre auprès de la chrétienté romaine. A la vue des textes, il faut admettre pourtant que rien ne l'obligeait à en parler; surtout, il n'est pas légitime de conclure qu'il le nie.

Dans ses *Épîtres*, saint Paul ne dit rien là-dessus, voilà tout. Il n'en reste pas moins que son silence est à l'origine de la controverse.

CONCLUSION.

Ainsi le problème, tout historique, de la venue de saint Pierre à Rome, présente un double aspect.

D'un côté, une tradition ferme et constante commence avec l'Apôtre lui-même, et devient universelle au III^e siècle; de l'autre côté, il y a le silence de celui qu'on attendait comme principal témoin.

Ceux qui essaient de résoudre le problème insistent plus volontier, selon leur opinion, sur l'absence d'une donnée positive chez ceux qui devraient, à ce qu'il semble, nous la fournir ou, au contraire, sur l'ensemble des textes les plus anciens. C'est se borner à un seul aspect. La méthode sûre oblige à comparer ces deux éléments. Toute la question, en définitive, est de savoir si on peut concilier les témoignages affirmatifs avec le silence de saint Paul. Or il est aisé de le faire, sans soulever aucun problème insoluble et sans que les textes subissent une interprétation forcée. En revanche, la thèse opposée rencontre une insurmontable difficulté, car on n'expliquera jamais comment une légende qui fait mourir saint Pierre à Rome aurait surgi de si bonne heure, et chez ceux qui n'avaient aucun intérêt à la propager. Ce serait là une véritable création *ex nihilo*.

Peut-être n'y a-t-il pas d'exemple qui montre mieux les dommages que l'esprit partisan inflige à l'histoire. Si le débat portait sur Jules-César ou sur Richelieu, avec des preuves de cette valeur personne n'hésiterait. Mais il s'agit de saint Pierre: on se laisse hypnotiser par l'ombre de la tiare, au détriment de cette liberté d'esprit nécessaire à l'étude.

Rome, dès les temps anciens, revendique Pierre et Paul comme ses martyrs. Même les ennemis de sa primauté lui accordent cet honneur, et la critique, sans diminuer ses légitimes exigences, confirme la tradition. Pierre est venu dans la capitale du monde, et c'est la vieille terre de Rome qui a recueilli son sang:

O Roma felix, quæ duorum principum
Es consecrata glorioso sanguine!
Horum cruore purpurata ceteras
Excellis orbis una pulchritudines³¹.

Michel CAMPICHE.

Bibliographie

On trouvera la liste des références aux auteurs grecs et latins, en particulier aux Pères, dans les ouvrages suivants:

VIGOUROUX, *Dictionnaire de la Bible*, art. *Pierre (saint)*, tome 5, col. 373.

VACANT, MANGENOT et AMANN, *Dictionnaire de Théologie catholique*, art. *Pierre (saint)*, tome 12, col. 1752 (les noms d'auteurs sont donnés sans références).

CABROL et LECLERC, *Dictionnaire d'Archéologie chrétienne et de Liturgie*, art. *Pierre (saint)*, tome 14 / 1, col. 837 et suiv. (Examine l'ensemble de la question, le séjour, la mort et la sépulture; essaie de tirer des Apocryphes quelques données certaines.)

Les ouvrages ci-après fournissent des indications intéressantes sur la tradition orientale:

G. Ebedjesu KHAYATTH, *Syri Orientales, seu Chaldæi, Nestoriani et Romanorum Pontificum Primatus*, Romæ, Typis S. C. De Propaganda Fide, 1870.

Joseph DAVID, *Antiqua Ecclesiæ Syro-chaldaicæ Traditio circa Petri Apostoli eiusdem successorum Romanorum Pontificum divinum Primatum*, Romæ, Typis S. C. De Propaganda Fide, 1870.

Stephanus AZARIAN, *Ecclesiæ Armenæ traditio de Romani Pontificis Primatu jurisdictionis et inerrabili Magisterio*, Romæ, Typis S. C. De Propaganda Fide, 1870.

P. MARTIN, *Saint Pierre, sa venue et son martyre à Rome*, dans *Revue des Questions historiques*, 13 (1873), p. 5-107. (Ne distingue pas le plan de l'histoire et celui de la théologie. Documentation excellente sur les écrivains orientaux.)

³¹ « O Rome bienheureuse, consacrée par le sang glorieux de deux Apôtres, et marquée de leur supplice, nulle merveille dans tout l'univers ne peut se comparer à toi » (*Breviarium Romanum*, fête des SS. Pierre et Paul [29 juin], hymne des deuxièmes Vêpres).

Notre héritage culturel

Un peuple qui veut vivre doit périodiquement se pencher sur son histoire et sur ses traditions. L'année 1952 restera dans l'histoire canadienne comme l'année de la méditation sur *notre héritage culturel*. Nous célébrons, en effet, cette année, deux événements d'une grande importance dans la vie culturelle de la patrie: le Troisième Congrès de la Langue française et le centenaire de l'Université Laval de Québec. La *Revue de l'Université d'Ottawa* tient à souligner ces deux faits et elle désire s'y associer intimement.

Il ne faut pas sous-estimer l'opportunité et la valeur des congrès du genre de celui qui se tient à Québec. Ces grandes assises françaises réunissant tous les groupes français de l'Amérique dans une étroite communion de vie française ne sauraient laisser les Canadiens français indifférents.

Le congrès fournira l'occasion de repenser notre héritage catholique et français pour le vivre encore plus intensément et le rendre, si possible, plus conquérant. Et c'est pourquoi il ne s'agit pas de survie dans un congrès du genre, mais bien de vie authentiquement catholique et française, par la conservation et l'amélioration de notre langue et de nos traditions.

Notre héritage est désormais un acquis bien assuré, à nous de le développer. Le temps de la conquête est passé et nous ne sommes même plus au début du siècle. Nos progrès ont été très consolants et encourageants. Notre nombre a grandi et notre influence s'est élargie dans le pays et même à l'étranger. L'élément canadien-français est une réalité dont on doit désormais tenir compte. Le français a acquis un droit de cité incontestable. Nous devons, non seulement survivre, ce qui est trop peu, mais nous avons le devoir de vivre notre vie française selon toute la vitalité de notre nationalité. Les procédés les plus aptes à assurer et à développer cette vie peuvent et nous le croyons aussi, doivent varier selon les régions et les époques. L'essentiel du problème demeure cependant identique: le Canadien français, partout chez lui au Canada, doit se *sentir* chez lui

et posséder les moyens de vivre sa vie propre au sein de la famille qu'est la patrie. Ce faisant, il ne fera qu'enrichir le pays tout entier. Il doit veiller à s'assurer les conditions matérielles et morales nécessaires à cet épanouissement total de son entité ethnique. Les luttes n'ont pas manqué et il est à prévoir qu'elles ne feront pas défaut non plus à l'avenir. Les progrès réalisés sont si importants qu'ils constituent un gage de succès dans les combats futurs.

Nous avons droit de cité dans tous les domaines. A nous de conserver ce droit, de l'exploiter, de le fortifier. Nos sociétés nationales ont le devoir de veiller sur nos droits avec fermeté, mais sans chauvinisme, avec clairvoyance, avec force, avec esprit de suite et avec logique. L'exemple de l'Ontario français et des autres groupes minoritaires du pays, nous le pensons, est une parfaite illustration de ce que peut conquérir un groupe ethnique combattif, résolu et intelligent. Le Canadien français sait se montrer valeureux non seulement sur les champs de batailles, mais aussi dans les luttes pour le maintien et la reconnaissance de ses droits.

Le Congrès de la Langue française de Québec aidera certainement à réaliser cet idéal. Il sera un signe et un gage de vie pour l'avenir, non un simple et stérile déploiement extérieur, encore que ce témoignage public de vitalité soit en lui-même nécessaire et conquérant.

Le mot d'ordre du regretté cardinal Jean-Marie-Rodrigue Villeneuve, o.m.i., lors du congrès de 1936, reste d'une actualité saisissante:

Le Congrès devra être moins une splendide manifestation à Québec qu'un grand courant d'enthousiasme et d'amour patriotique, capable de traverser nos âmes en même temps que notre pays. Il devra être, comme le souhaitait Monseigneur Roy pour le premier Congrès, un *geste de vie*. L'heure présente n'en a pas moins besoin que celle qui l'a précédée. Et, Dieu en soit béni ! il ne manque pas de raisons de croire que notre race, surtout notre jeunesse, saura l'accomplir, ce geste de vie et le rendre plus encore qu'autrefois fécond et sauveur.

Ce geste de vie ne doit pas être un geste recroquevillé sur le passé. Un être vivant et intelligent ne vit pas dans le passé, et la tradition pour devenir féconde doit être vivante. Sans doute les peuples doivent-ils constamment s'abreuver aux sources de leur histoire et de leurs traditions séculaires. Cette méditation sur le passé, si salutaire soit-elle, ne sert qu'à faire prendre conscience de son

âme propre et à donner des leçons pour l'avenir. La vie se déroule non dans le passé, mais dans le présent comme préparation de l'avenir. Notre histoire et nos traditions aideront à forger la synthèse de vie que requièrent et le temps présent et l'épanouissement de la vie française dans le Canada du vingtième siècle.

Voilà, à notre avis, les leçons à tirer du congrès. Non seulement devons-nous conserver notre héritage culturel, mais un devoir grave nous incombe: celui de développer et de faire fructifier cet héritage. Le patriotisme sain et éclairé consiste en un élan généreux et enthousiaste, non seulement dans l'espoir d'une survivance, mais il engendre un élan vigoureux et hardi vers l'éclosion d'une vie sans cesse renouvelée dans un lien de continuité avec l'histoire et la tradition. Le patriotisme véritable travaille au maintien des droits, à la défense des intérêts, à l'édification d'une grande patrie. Le patriotisme ne sacrifie rien, il ne renonce à rien de ce qui peut contribuer à rendre encore plus belle et plus chère une patrie doucement et sincèrement aimée.

Le rajeunissement de notre patriotisme est ce que nous espérons au lendemain du Congrès.

* * *

Le Troisième Congrès de la Langue française entre cette année dans le majestueux ensemble des fêtes qui se déroulent à l'occasion du centenaire de la première université catholique et française du Canada. On ne saurait rendre un trop vibrant hommage à la méritante Université Laval qui depuis cent ans a fait briller bien haut le prestige de la culture française non seulement au Canada, mais encore par toute l'Amérique et au delà des mers.

L'Université n'a reculé devant aucun sacrifice et n'a refusé aucun labeur pour multiplier les facultés et les écoles, pour améliorer son enseignement, en un mot pour mettre notre héritage culturel à la portée d'un plus grand nombre de jeunes de chez nous. Elle a enrichi cet héritage dans tous les domaines et elle a donné à la culture française le relief qui lui revient. La nouvelle cité universitaire qui s'édifie présentement deviendra en un sens le symbole de la solidité, de la grandeur et de la pérennité de notre culture. Tout ceci fait la gloire des nombreux ouvriers qui ont travaillé à l'érection

de ce monument de la culture, et les ouvriers de la onzième heure ne le cède en rien en courage, en clairvoyance et en sainte hardiesse à ceux de la première heure.

Fidèle pendant un siècle à la mission de l'université catholique et française, dispensatrice de lumière, flambeau de la foi, l'Université Laval continuera son apostolat intellectuel avec autant de brio et de succès dans un monde plus avide encore de lumière et plus indigent de la foi.

Commencées officiellement le 22 janvier dernier pour se clôturer le 8 décembre prochain, les fêtes du centenaire atteindront leur sommet du 19 au 22 septembre. Des représentants officiels du Vatican, de la France, de l'Angleterre, des États-Unis et des membres éminents des universités du monde entier rendront hommage à l'Université Laval. Une dizaine de symposiums, environ soixante-dix congrès provinciaux, nationaux et internationaux grouperont quelque cinquante mille délégués. Les fêtes constitueront donc un hymne de louanges à l'adresse de l'œuvre érigée avec tant de vaillance par le « vieux » séminaire de Québec.

L'Université d'Ottawa qui a tant de fois goûté la sympathique amitié de l'Université Laval, s'unit de tout cœur à ce concert d'admiration. Elle a pourtant voulu marquer sa reconnaissance et sa sympathie d'une façon tangible en octroyant à monseigneur Alphonse-Marie Parent, le distingué et dynamique vice-recteur de Laval le titre de docteur en droit *honoris causa*.

* * *

Enfin l'Université veut s'unir intimement à ces grandes fêtes de la culture française. Elle le fait avec d'autant plus d'intérêt, que depuis la fondation du collège de Bytown, en 1848, elle travaille dans des circonstances parfois difficiles, au bien de la population catholique et française de l'Ontario. Le T. R. P. Recteur le rappelait il y a quelques années dans un article publié dans cette *Revue* sur la mission de l'Université d'Ottawa dans l'Ontario français¹. Le siècle de labeur qu'elle vient de clore prouve que son action fut sincère et combien opportune. Mieux pourvue aujourd'hui, elle entend conti-

¹ *L'Université d'Ottawa et l'Ontario français*, dans *Revue de l'Université d'Ottawa*, 17 (1949), p. [395]-404.

nuer son apostolat intellectuel et catholique à l'avantage des nôtres en terre ontarienne.

Après avoir travaillé par son enseignement, l'Université d'Ottawa a aussi la conscience d'avoir aidé généreusement à la conservation et à l'enrichissement de notre héritage culturel pendant plus de vingt ans par sa *Revue*. C'est ce que reconnaissait le souverain pontife par l'intermédiaire de monseigneur J.-B. Montini, substitut à la Secrétairerie d'État, en déclarant que l'Université par sa *Revue* et ses publications avait fourni une « belle contribution à la culture générale de la patrie ² ».

* * *

La conservation, le développement, l'enrichissement de notre héritage culturel, voilà l'ambition de tous les vrais patriotes. Des fêtes qui se déroulent en 1952, nous attendons des directives pratiques et un renouveau d'enthousiasme. Nous espérons également des solutions et des moyens d'accomplir avec une efficacité accrue et un amour réfléchi, la mission que la Providence a bien voulu nous confier au Canada et dans l'Église.

Gaston CARRIÈRE, o.m.i.,
Sous-Directeur de la *Revue*.

² Lettre de M^{gr} Montini, *ibid.*, 20 (1950), p. 393.

Economics in Crisis

Liberal or so-called classical political economy, justly characterized as 'homicidal' by a popular English Catholic text of the early 20th century,¹ is, perhaps happily, in a state of severe crisis. When even so conservative and authoritative an economist as Professor F. H. Knight of Chicago University, lately President of the American Economic Association, is constrained to admit² that economists are far from being in agreement on fundamentals and even concedes that economics is a 'shambles' which many economists would want to see replaced, the above conclusion will not be considered as too sweeping.

Though the subject was frequently under fire during the 19th century, mainly from literary or neo-Catholic writers, as, for example, by Ruskin, when he termed the subject a 'dismal' science, or by Carlyle, when he dismissed it as 'pig-philosophy', it has been left to very recent times to find this disillusionment invading even the ranks of the leading practitioners.

The revolutionary character of Professor Knight's admissions can be fully appreciated only by one who contrasts his salutary concessions with the attitude of almost superstitious reverence towards Economics in the 19th century. C. Devas³ gives detailed documentation for his charge that ". . . classical political economy has caused, during the nineteenth century, not less than ten millions to perish of starvation in India and Ireland. For example, in February 1866, when the civilian Lieutenant-Governor and his Revenue Board objected to 'interfering with the laws of Political Economy' by the government buying grain and sending it to Orissa, the fatal delay cost a million lives."

¹ C. A. DEVAS, *Political Economy*, London 1910, p. 147.

² F. H. KNIGHT, "Anthropology and Economics", in *Journal of Political Economy*, 1941.

³ C. S. DEVAS, *op. cit.*, p. 147.

CAUSES OF THIS DISILLUSIONMENT.

What are the immediate causes of this modern disillusionment? I think they can be traced to three sources, namely, anthropological research, business cycle studies, and the totalitarian political movements. Of these the anthropological attack is, in my judgment, the most significant but some mention shall also be made of criticisms emanating from the other two spheres.

To take the third source first. The very names of the totalitarian political nostrums — viz. socialism, nationalism, national socialism, fascism, communism, indicate plainly that the politicians realize the people's need for a sense of belonging to a community rooted in something higher than the mere self-seeking tendencies of individuals. Though the remedies offered are often more lethal than the disease we should not overlook the accuracy of their diagnosis. 19th century economics with its stress on competition between isolated individuals as the sufficient condition of harmony in society has brought intolerable distress. For "the isolated individual has to fight with other individuals of the same group, has to surpass them, and, frequently thrust them aside . . . The potential hostile tension between individuals results in a constant generation of fear."⁴ This gives rise, in turn, to emotional isolation and provokes an "intensified need for affection", and, we may add, a willingness to accept political supermen as saviors. Rejection of totalitarian therapies should not blind us to the continuing need felt by the masses for communion and community. Meanwhile the primary effect is to force reconsideration of the foundations of 19th century economics.

The second attack, which is more specially economic in nature, has come from study of the numerous depressions which have attended the economic life of the West for the last two centuries. "Business cycles are a function of what has come to be called 'modern capitalism'. It is characteristic that cycles appeared first in the countries having the most highly developed capitalistic system; and, conversely, that the least capitalistic countries are affected to the least extent by such cycles . . ."⁵ This is provoking reconsideration of

⁴ H. HORNEY, *The Neurotic Personality of our Time*, New York 1937, pp. 286, 287.

⁵ J. A. ESTEY, *Business Cycles*, New York 1949, p. 48.

Adam Smith's well known claim that if the individual were left free to follow his own self-interest he would be led "by an invisible hand to promote an end which was no part of his intention . . . by pursuing his own interest he frequently promotes that of the society more effectually than when he really intends to promote it".⁶ Schemes for removing such cycles by various forms of socialist planning are usually prefaced by criticisms of self-interest in particular and 19th century economics in general.

ANTHROPOLOGY AND ECONOMICS.

But the criticism with which I am mainly concerned here stems from anthropology. The extreme parochialism of classical political economy was subjected to ironic mockery by the eccentric but lonely genius, Thorstein Veblen, in numerous works written at the turn of the century, but his anthropological references were regarded as suspect and of doubtful validity by more conservative circles so that his criticisms had no wide popular repercussions. More recent and more effective have been the observations made by undoubted authorities in the field. Outstanding among these are the writings of B. Malinowski⁷ and R. Thurnwald.⁸ We append other accessible references for convenience.⁹ Equally critical have been the writings of men like Lewis Mumford,¹⁰ and J. R. Commons¹¹ though these two latter cannot be reckoned as anthropologists proper.

The conflict between anthropology and economics was brought into sharp focus in a controversy between Professor M. Herskovits and Professor F. H. Knight.¹² Herskovits¹³ had complained that anthropologists who went to Economics hoping to find material use-

⁶ A. SMITH, *The Wealth of Nations*, New York, Modern Library Edition, 1937, p. 423.

⁷ See especially: B. MALINOWSKI, "Culture", in *Encyclopedia of the Social Sciences*; Id., "Anthropology" in *Encyclopedia Britannica* (13th Ed.).

⁸ R. THURNWALD, *Economics in Primitive Communities*, Oxford 1932.

⁹ R. BUNZEL, "Economic Organization of Primitive Peoples", in F. BOAS, *General Anthropology*, Heath, 1938. — M. MEAD, *Cooperation and Competition among Primitive Peoples*, New York 1937.

¹⁰ Especially: L. MUMFORD, *Technics and Civilization*, New York 1934.

¹¹ J. R. COMMONS, *Institutional Economics*, New York 1934.

¹² F. H. KNIGHT, "Anthropology and Economics", in *Journal of Political Economy*, 1941.

¹³ M. HERSKOVITS, *Economic Life of Primitive Peoples*, New York 1941.

ful in their studies of primitive societies found, to their surprise, that modern economic texts while purporting to deal with production, distribution, and wealth in general, actually deal with only one institutional form of productive activity — that, namely, which consists in working for a market. The so-called principles found in, e.g., Professor A. Marshall's classic works were seen to be characteristic only of the behavior of Western man influenced by markets. Marshall thus treats of just those features of Economics not found in other cultures. Such treatment, Herskovits complained, makes Economics of little service to anthropologists and embarrasses them when they are trying to locate economic phenomena in other cultures. A second complaint was that Economic textbooks use, for illustrative purposes, examples discredited by current anthropological scholarship, e.g., evolutionary schemes of economic development, and also the concept of 'Economic Man' to which nothing corresponds in primitive society. This makes Economics appear unscientific to anthropologists and deters them from studying it further.

Professor Knight in a vigorous reply, which some might consider too vigorous,¹⁴ whilst several times conceding that economists are far from agreement, nevertheless insists that the principles of Economics are not restricted to one culture but are universal. On the basis of these principles, Economics makes deductions and is entitled to be called a science, he claims, because of its rigorous logical form. Further, illustrations are not important. Fictional examples are just as good as real ones, he claims. Anthropological examples serve, if at all, merely to suggest principles in one's own economy which otherwise might pass unobserved. The concept of 'Economic Man' is merely a 'terminological device' describing an aspect of economic behavior which is 'universal to all purposive behavior' even in plants! Such concepts need not be 'anthropologically authentic' nor is Economics bound to use examples which have this character.

To this Herskovits¹⁵ made the rejoinder that actual examples of, e.g., how men get a living are surely better than fictional ones.

¹⁴ *Op. cit.*, 1941.

¹⁵ *Ibid.*

To offer examples which are not 'anthropologically authentic' is to be guilty of bad scholarship.

Other anthropologists had already spoken in similar strain. Thus Malinowski¹⁶ says categorically, "Another notion which must be exploded, once and forever, is that of the Primitive Economic Man of some current Economic textbooks", and again, "Gain, such as is often the stimulus for work in more civilized communities, never acts as an impulse to work under the original native conditions".¹⁷ Of a later period, Lowie¹⁸ says: "Even in the Middle Ages, payment for work for strangers is something unheard of . . ." And Professor K. Polanyi¹⁹ basing himself on an extensive documentation observes, "The usual incentives to labor are not gain but reciprocity, competition, joy of work, and social approbation."

THE CONTROVERSY IN FOCUS.

Classical Political Economy, as defended by such stalwarts as F. H. Knight and L. Robbins has, not altogether unfairly perhaps, been caricatured by T. Veblen in a celebrated passage. He there satirises the classical concept of Economic Man as "a lightning calculator of pleasure and pains, who oscillates like a homogeneous globule of desire of happiness under the impulse of stimuli that shift him about the area, but leave him intact . . . Self imposed in elementary space, he spins symmetrically about his own spiritual axis, until the parallelogram of forces bears down upon him, whereupon he follows the line of the resultant. When the force of the impact is spent, he comes to rest, a self-contained globule of desire as before."²⁰ Economic man was supposed to be for ever darting about at the behest of rising or falling prices, attentive to nothing but the possibilities of a money profit.

All wealth was supposed to fit into one or other of four categories²¹ — land, labor, capital, enterprise — each being subject to the law

¹⁶ B. MALINOWSKI, *Argonauts of the Western Pacific*, London 1930, p. 60.

¹⁷ *Op. cit.*, p. 156.

¹⁸ R. H. LOWIE, "Social Organization", in *Encyclopedia of the Social Sciences*.

¹⁹ K. POLANYI, *The Great Transformation*, New York 1944, p. 270.

²⁰ T. VEBLÉN, *The Place of Science in Modern Civilization*, New York 1930, p. 74.

²¹ L. M. FRASER, *Economic Thought and Language*, London 1937 (this work subjects the four-commodity scheme to devastating criticism).

of supply and demand. As supply only brings a high price if it is limited or scarce, workers and manufacturers were encouraged to deal in this very negative commodity. The effect on labor was particularly disastrous. Workers were calmly assured that only by limiting their numbers could they raise their pay. Hence the so-called 'iron' or 'brazen' law of wages, that wages can never rise above the cost of production of a worker. "According to it, wages depend entirely upon causes extraneous to the worker, and bear no relation either to his need or to the character of his work or his willingness to perform it. He is at the mercy of a fatalistic law, and is as helpless to influence his market as a bale of cotton . . . No intervention, legal or otherwise, no institution, no system, can alter this state of things."²²

Here was born Malthusianism, as K. Polanyi has shown in his remarkable work.²³ For it should never be forgotten that Malthusianism was born precisely in the economic sphere. Darwin read Malthus and biology became infected from the same source. In all seriousness, indeed, one can state that classical Economics taught men to worship a new god . . . the god of Scarcity. The main recommendation was: Make yourself scarce. In this tragic way, a law of the market came to be impressed on the popular consciousness as if it were a law of nature, or of nature's god. In this way, too, was built up the conception of the economic system as self-regulating and governed by automatic mechanical laws which could not be altered or ameliorated. Ethics was rejected as incapable of assisting men in their struggle against the god of scarcity.

The final upshot has been graphically depicted by R. H. Tawney: "Between the conceptions of society as a community of unequal classes with varying functions, organized for a common end, and that which regards it as a mechanism adjusting itself through the play of economic motives to the supply of economic needs; between the idea that a man must not take advantage of his neighbor's necessity and the doctrine that 'man's self love is God's providence'; between the attitude which

²² C. GIDE and C. RIST, *History of Economic Doctrines*, New York [undated], p. 361.

²³ *Op. cit.*

appeals to a religious standard to repress economic appetites, and that which regards expediency as the final criterion — there is a chasm which no theory of the permanence and ubiquity of economic interests can bridge, and which deserves at least to be explored.”²⁴

The conclusion, which I here anticipate, is this: protests from Catholic thinkers against some of the doctrines of classical Economics were dismissed as so much ethical make-believe or wishful thinking. An age trained to accept only ‘facts’ to be gathered by induction would not admit of any appeal to abstract, a priori, principles. It has been left to our own age to overthrow these dismal doctrines — thanks to anthropology and sociology. For these disciplines, by showing inductively, by appeal to the facts of social life in different communities, that there are many different ways of life, has revealed plainly the extreme parochialism of nineteenth century Economics. Today, it is being more and more widely recognized that this subject, while purporting to offer truths of universal application, allegedly gathered in a neutral non-partisan spirit, was actually implying that one type of economy, namely, market economy, running on one type of motive, namely, the profit motive, was either the only, or the best economy. This extreme onesidedness once exposed, Economics is undergoing a radical re-shaping.

With the dissipation of the belief that there are iron laws forever condemning men to the bare margin of subsistence, the task of those who wish actively to support the Popes in their urgent call to de-proletarianize labor by removing it from the market should be, if not greatly lightened, at least freed from the smear of impracticality.

RESOLUTION OF THE CONTROVERSY: THE DEFINITION OF ECONOMICS.

For F. H. Knight, and L. Robbins, Economics is: 1° a hypothetico-deductive science studying human behavior as influenced by scarce means, 2° using universal principles and concepts, e.g., Economic Man, allegedly known through intuition, from which, 3° deductions are made concerning ideal or normative behavior such as would be

²⁴ R. H. TAWNEY, *Religion and the Rise of Capitalism*, New York, Penguin Books, 1938, p. 29

displayed by a perfectly rational calculator. I propose considering each of these three statements separately.

The definition is clearly far too wide as every agent, whether artist, scientist, or artisan, is influenced by scarce means. Hence either Economics would have to cover the same field as all the arts and all the sciences, or limitations have to be introduced. Thus Knight says that the laws of Economics are independent of (a) wants, (b) resources, (c) technology.²⁵ Robbins declares: "Ends as such do not form part of the subject-matter."²⁶ The nature of the object of choice is of no concern to the economist. Economic analysis is as applicable to a community of ascetics as to a community of sybarites.

What you are supposed to have left, after these somewhat formidable excisions, is something common to all the different acts of utilizing scarce means, namely, 'economizing'. This is very much like trying to study 'animality' in general without reference to any particular animal, and can only yield propositions of the most meagre content. Further, since human beings always act for an end, to ignore ends either (a) assumes they make no difference to action — which is a proposition requiring proof, or (b) is self-confessedly an incomplete treatment of the field, and is sure to be supplemented sooner or later (thus Robbins himself, within a few lines of the above statements, admits that bad eggs are never scarce, which is an unavowed and unskilful self-contradiction — scarcity always involves reference to ends), or, finally, (c) smuggles in an unavowed assumption that the desire to economise, or maximise, is, or should be, sufficiently strong to resist contamination by the other motives which always influence humans, so that it can be studied in isolation. This presupposes psychological and ethical judgments which should be explicitly formulated. Thus Talcott Parsons well observes: "It is not possible to evade the questions of the relations of the elements formulated in economic theory to the other elements of a system of action. Ignoring these relations altogether amounts to the im-

²⁵ F. H. KNIGHT, *The Ethics of Competition*, p. 281.

²⁶ L. ROBBINS, *The Nature and Significance of Economic Science*, London 1937, p. 16.

PLICIT assumption that they are random relative to the economic . . . there enters the further implicit assumption of a natural identity of interests. The result is a profound laissez-faire bias which appears conspicuously in Professor Robbins' works."²⁷

This assumption is of such importance that elaboration is necessary as important though surreptitious value judgments are involved. It is clear from the context that both Robbins and Knight intend to go beyond the methodological relativism of M. Weber when he says: "Given two situations which are similar from an economic point of view but which differ in political, religious, or climatic or other non-economic aspects, the primacy of the economic aspect can only be maintained by reducing all the non-economic aspects of the situation to mere historically accidental conditions or circumstances, among which the economic motives alone are regarded as true operative causes. It is however obvious that all these so-called accidental circumstances are subject to special laws of their own, in exactly the same manner as the economic ones, so that a mere shift in point of view would bring them into the foreground as true causes and relegate the economic ones to the rank of being mere accidental circumstances."²⁸

But Robbins not merely relegates the sociological, political, or other non-economic circumstances of an economic action to a secondary plane; he regards them as without effect on the action itself and claims the right to consider what such an economic action leads to, without regard to any limitations or restrictions. This involves the assumption that the economy in which the individual is operating is completely separate from, i.e. not imbedded in, a social environment, and so allowed to develop without social regulation. This would seem to justify the severe judgment passed by a leading sociologist on this type of theory. "It is unfortunate for economic theory that it applies chiefly to persons of less, rather than greater, normality of social relationship. *Must we conclude that economics is a study of human behavior in non-normal situations, or, alternatively, a study*

²⁷ T. PARSONS, *The Structure of Social Action*, Illinois 1949, p. 620.

²⁸ M. WEBER, *Gesammelte Auf-Satze zur Wissenschaftslehre*, Tubingen 1922, pp. 168-169.

of non-normal human behavior in ordinary situations? If one observes either industrial workers or university students . . . one finds that the number actuated by motives of self-interest logically elaborated is exceedingly small. They have relapsed upon self-interest when social association has failed them. This would seem to imply that economics, strictly defined, is not merely study of the forms assumed by human behavior in disposing of scarce means — another condition must be fulfilled, the condition, namely, that the situation is socially disorganized.”²⁹

The same authority elsewhere points out that only in extreme emergency will society “disintegrate temporarily into a horde of individuals each seeking desperately the means of self-preservation . . . Scarcity of a necessary commodity is emergency or crisis.”³⁰ And, again, “Economic theory in its human aspect is woefully insufficient; indeed it is absurd. Humanity is not adequately described as a horde of individuals, each actuated by self-interest, each fighting his neighbor for the scarce material of survival.”³¹

Nor is this all. Very near to the surface, if not in Robbins' presentation, then at least in that of the authoritative A. Marshall, there is present the further value-judgment that economizing is better or more rational than behavior not influenced so crassly and exclusively by economic considerations. Thus A. Marshall explicitly states: “. . . those whose mental horizon is wider and who have more firmness and elasticity of character will work harder and longer the higher the rate of pay which is open to them . . .”³² and contrasts these preferred individuals with “the more ignorant and phlegmatic of races and of individuals, especially if they live in a southern clime . . .” To represent one type of behavior as better than another, or as normative, is clearly to abandon neutrality. So far from being neutral, these economists have taken a definite stand on the question of the relative importance of the various ends of human action. The attempt to avoid mention of ends culminates in the

²⁹ E. MAYO, *The Social Problems of an Industrial Civilization*, Boston 1945, p. 43.

³⁰ *Ibid.*, p. 41.

³¹ *Ibid.*, p. 59.

³² A. MARSHALL, *Principles of Economics*, p. 528 (quoted in T. PARSONS, *op. cit.*, p. 142).

surreptitious assumption of 'economising' or 'maximising profit' as *the end*! Indeed it could not be otherwise in classical Economics. For if people treated work as an end in itself, they would, as T. Parsons remarks,³³ be indifferent to changes in wages, so that, to use the technical jargon, the supply of labor would no longer increase in response to rising wages. But this would make rational calculation impossible and upset the symmetry of the system.

This of itself is sufficient to refute the vehement dogmatism of Von Mises when he states, ". . . the pure science of Economics makes no valuations . . . and says nothing about what ought to be . . . but only ascertains what is".³⁴ On the contrary, Halm is right in stating: "Interested mainly in pure theory, the typical member of the classical school disregarded institutional problems, or rather, he assumed that the institutional setup of capitalism was the only logical framework for his studies."³⁵ It is therefore absurd for Knight to claim that the bare fact of substitution of a collectivist for a competitive individualistic form of organization "does not logically or necessarily imply any particular change whatever, in the empirical course of social economic life."³⁶

Precisely because there is no such creature as man in general, but only man as shaped by cultural institutions, any mentally respectable study of Economics must mention the particular institutions under consideration, under penalty of distortion. Instead of abstracting from all institutions (an impossible task, in any event) Classical Economics calmly assumes the ubiquity of capitalist institutions, and the liberal capitalist ethos, and then abstracts from all impediments to this ethos. What kind of neutrality is this? Mises is very candid here. "Knowledge of Political Economy leads necessarily to Liberalism . . . Liberalism is applied Political Economy."³⁷ In short, a *laissez-faire* absence of social regulations, a permanent state of social disorganization, is a necessary postulate of Classical Economics though,

³³ T. PARSONS, *op. cit.*, p. 142. (Note in this place the contradiction into which Marshall falls.)

³⁴ L. VON MISES, *Liberalismus*, p. 78.

³⁵ G. N. HALM, *Economic Systems*, New York 1951, p. 184.

³⁶ F. H. KNIGHT, "Place of Marginal Economics", in *Am. Ec. Review*, March 1936.

³⁷ L. VON MISES, *Kritik des Interventionismus*, pp. 23-24.

of course, unavowed. At the very least, the problem of social order is assumed to be solved independently of what takes place in the economic sphere. “. . . The conceptual scheme of the classical economics was enabled to flourish as a serious scientific theory and more than a mere intellectual exercise precisely because it was applied to a society in which the basic problem of order was assumed to be solved . . . For economic relations as conceived by the classical economists can take place on a significant scale only within a framework of order by virtue of which force and fraud are at least held within bounds and where the rights of others are respected to a degree. But utilitarian theory though it operated on an empiricist basis, had no adequate way of accounting for this order . . . it was a fortunate error that the gap was filled by what, it is now evident, was an untenable ‘metaphysical’ postulate, that the identity of interests was ‘in the nature of things’.”³⁸

But if this is so, then Classical Economics stands convicted of a serious fallacy — that fallacy, namely, known as ‘*secundum quid*’ or, less esoterically, as ‘hasty generalization from a special case’.

RESOLUTION OF THE CONTROVERSY: UNIVERSAL PRINCIPLES OR HASTY GENERALIZATIONS ?

Summing up our progress so far, we may say that abstraction from the specific forms of the genus ‘economising’ not only deprives Economics of interest, or practical utility, but is itself not a ‘pure’ or ‘scientific’ attitude deriving solely from consideration of the subject matter. It is, instead, historically conditioned — i.e. determined by factors which, though really present and actually operative, are passed over unmentioned by the theorists under consideration. I shall try to show immediately that the refusal to specify ends is a typical Liberal neutrality-attitude, directly conditioned by a specific social state, viz: the breakdown of Roman Christianity and the consequent inability of European thinkers to agree on any end for which society exists. The understandable desire to avoid mention of this thorny subject has however led our theorists into concentrating on

³⁸ T. PARSONS, *op. cit.*, p. 100.

imaginary individuals living in a Hobbesian state of nature, in a permanent state of social disorganization. Hence the oppressive air of unreality which pervades even modern works written in the classical tradition. "Instead of a search for the causal antecedents of conduct found in institutions as they grow and decay, brute compulsions as they are released or restrained, social conventions as they are accepted or rejected, they elaborated the logical consequences of an abstract definition suggested by the observation of human behavior in a very special, relatively novel, and possibly fugitive, set of circumstances which a small part of the world presented in the eighteenth and nineteenth centuries."³⁹

In other words, the fallacy of *secundum quid*. If this be felt as a summary, over-harsh, judgment, and if it be claimed that there are indeed universal principles underlying human behavior in all places, climes, and times, we may well enquire for a list of these principles. They are extremely elusive, it seems. "An extensive search in the literature of the last twenty to twenty-five years has not yielded any precise, clear, and exhaustive list of these scientifically unique propositions."⁴⁰ He himself can find only three, namely: the Fundamental Assumption, that people desire to maximise their satisfaction; Gossen's Law of Diminishing Marginal Utility, and the Principle of Scarcity (to which we may perhaps add the Assumption of Identity of Interests). Of these, the fourth was never proved and is today not accepted — practically every economics text cautions against uncritical acceptance of it.⁴¹ The second has a core of truth but needs careful interpretation to be of value,⁴² and is, in any case, best expressed by Aristotle (in the *Politics* and, again, in the *Poetics*). So far as the desire to maximise is concerned, the findings of anthropology are incontrovertible. Numerous societies have been studied which do not behave in accordance with the maximisation principle. Instead, habit, custom, tabu, all combine to prevent the individual from even thinking of maximising his possessions or gains.

³⁹ H. K. GIRVETZ, *From Wealth to Welfare*, California 1950, p. 147.

⁴⁰ T. HUTCHINSON, *Significance and Basic Postulates of Economic Theory*, London 1938, p. 133.

⁴¹ See especially A. C. PIGOU, *Economics of Welfare*, 4th ed., London 1932.

⁴² C. S. DEVAS, *op. cit.*, pp. 129 et seq.

Thus the sage palms belonging to an Arapesh individual⁴³ are widely (and uneconomically) scattered — due to the fact that these were planted for him by his father in the course of his working in various parts of the territory. It does not even occur to an Arapesh man systematically to augment his holdings or, by exchanges, to bring them into a more economical distribution. He would, indeed, consider it a sacrilegious lack of piety to surrender trees planted by his father. To multiply examples would be tedious. How is it possible to maximize in societies without legally defined property rights? or where people look on themselves as belonging to the land and not vice versa?

Nor does it fare any better with the Scarcity Principle, so heavily stressed and overstressed by Strigl and his camp followers. So far from being known through intuition, or universally accepted, or giving rise to a predictable mode of behavior we know that primitives culturally 're-phrase'⁴⁴ a given scarcity of land as a scarcity of labor. As K. Polanyi, and E. Mayo, in the works already cited, clearly show, scarcity only becomes a problem for the individual when society is in dissolution.

And if it is implied, as it is by L. Robbins, that scarcity 'naturally' or 'universally' provokes a desire to maximise, it will be sufficient to refer to the works of R. H. Tawney, M. Weber, A. Fanfani,⁴⁵ who show that for centuries this 'natural' or 'universal' desire was anathemised as the deadly sin of covetousness and effectively inhibited by institutional devices, e.g., by the prohibition of a master taking on more than a certain number of apprentices to expand production, prohibition of advertising, etc.

All such attempts to claim universality or intuitiveness for a given principle, or mode of behavior, overlook the fact that, in the words of C. O. Forde,⁴⁶ between the individual and nature there is a middle term, namely, an entire system of value judgments, integrated into a culture. As M. Mead puts it, all behavior is culturally determined, and so varies from culture to culture. To assume that one type of

⁴³ M. MEAD, *op. cit.*, First Essay.

⁴⁴ M. MEAD, *op. cit.*

⁴⁵ A. FANFANI, *Protestantism, Catholicism, Capitalism*, London 1935.

⁴⁶ C. O. FORDE, *Habitat, Economy and Society*, Part 4.

behavior is natural or universal is precisely to fall into the fallacy we have already named and attributed to Classical Economics.

In fact, K. Mannheim⁴⁷ points out that such principles do not originate with the individual and cannot be explained on the basis of his life experience. Like the language he uses, they are socially produced and have nothing axiomatic or intuitive about them. He further shows that though through centuries, Europeans analysed society in order to find out whether it conformed to the Will of God, there came a period when, through the rise of discordant opinions about the nature of God, this goal was given up, with the result that, today, man's ideal for society is often said to be not even the more humble purpose of J. Locke, namely, to preserve property, but simply to secure frictionless functioning in the production of material goods — as in Liberal Economics! Here we have the very fons et origo of the Classical conceptions. Only within the framework of a particular social tradition, or historical development, and then only at a given time, could such an attitude, and principles emerge.

Lewis Mumford has some interesting remarks on this subject. "Liberalism took for granted that the emotional and spiritual needs of man require no other foundation than the rational utilitarian activity associated with getting a living."⁴⁸ He further contends that liberalism ignores all ends other than that of power — hence it pays little attention to the family, art, etc., because these do not increase power. Instead it takes as its ideal type, the methodical merchant rationally calculating in his counting house. Liberalism, he continues, forgets that man starts not with an independent physical world but with a socially produced world of values from which the physical world is slowly abstracted. We approach physical nature only through the medium of our culture. If getting a living comes to be looked on as the principal activity of life, this depends on acts of valuation which are in no sense pre-determined or pre-destined by the external world.

⁴⁷ K. MANNHEIM, *Ideology and Utopia*, New York 1949.

⁴⁸ L. MUMFORD, *Faith for Living*, New York 1936, p. 63 et seq.

To conclude, the attitude, principles, and emergence, of Classical Economics are all historically and socially conditioned, and, are in no sense universal, necessary, or inescapable. The desire to exclude ends from study, and the belief that economic activities are self-regulating and automatically conducive to social harmony, are both presuppositions deriving from theological scepticism and destined to become unintelligible as the scepticism is increasingly eroded in favor of fighting faiths — whether Marxist or religious. Heimann has well shown the part played by Deism (and, we may add, Cartesianism) in detaching Economics from Ethics and causing it to fall under the sway of Mathematics. “The goodness and wisdom of God, according to Deism, gave men a harmonious constitution, for the operation of which He is no longer needed.”⁴⁹ Of interest, too, is Schumpeter’s contention that the so-called Economic laws were the offspring of theological Natural Law.⁵⁰ And, finally, as a pointer to future trends let us quote Carr: “The regulating force of the economic system must more and more be sought in the realm of ethics rather than in the operation of a price mechanism . . . In emerging from the world of automatically regulated supply and demand, we have found our way back to a point of view familiar in much earlier times.”⁵¹

RESOLUTION OF THE CONTROVERSY:
IS ECONOMICS A SCIENCE ?

Having tried to show that the definition of Economics by leading exponents of the Classical school in such as to make the subject applicable only to a highly abnormal, and transitory, state of social disorganization, and, further, that whatever principles it may profess to operate with are far from being universal or mandatory, I wish finally to take up the question whether Economics is a Science.

To make exposition clear, I propose adopting the Aristotelian distinction between Science (which deals with the universal and necessary and uses deduction) and History (which deals with descrip-

⁴⁹ E. HEIMANN, *Freedom and Order*, New York 1947, p. 245.

⁵⁰ J. A. SCHUMPETER, *Epochen der Dogmen und Methoden-Geschichte*, p. 46.

⁵¹ E. H. CARR, *Conditions of Peace*, London 1942, p. 82.

tion of the particular, contingent). Now modern Economics texts, e.g., Morgan or Boulding cover three different types of analysis viz: socio-economic or institutional studies (relating, e.g., to the structure of corporations, labor unions, the Federal Reserve Banking System, etc.); aggregative or National Income studies (dealing with the distribution of income in the community and its allocation); and, finally, equilibrium analysis — which “explains that relationships in an economic system on a state of rest . . .”⁵² “no change takes place in the position of general equilibrium that is not caused by a change either in the production functions, in the utility functions, or in the quantities and distribution of existing goods.”⁵³ The first two types of analysis can easily be classified. They obviously belong to History i.e. description. As such, they have great value, not merely to the statesman but also to the man in the street who needs precise information on these topics if he is to avoid being gulled by dealers in political utopias.

It is only in relation to the third type of analysis that any question can arise. Knight is disarmingly modest here. Economics is an “exact science of the general form of relations which can tell us little in the concrete, and whose chief function is negative — to offset as far as possible the stupid theorizing of the man in the street.”⁵⁴

Boulding is not so modest: “It consists of a body of general principles and of a discipline of logic which may be applied to the interpretation of all economic problems, past or present . . . Its most fundamental propositions can be applied to all conditions of mankind.”⁵⁵ And, again, “Its method is similar in a great many respects to the method of pure mathematics . . . In ‘pure’ economics we also start from simple assumptions and deduce from them conclusions which necessarily follow. The propositions of pure economics, therefore, are all hypothetical propositions . . .”⁵⁶

⁵² L. ROBBINS, *op. cit.*, p. 119.

⁵³ K. BOULDING, *Economic Analysis*, New York 1948, p. 640.

⁵⁴ F. H. KNIGHT, *The Limitations of Scientific Method in Economics*, p. 267.

⁵⁵ K. BOULDING, *op. cit.*, p. 8.

⁵⁶ K. BOULDING, *op. cit.*, p. 13.

It seems to me that in so far as such calculation, and reasoning, figure in Economics, these simply result from the application of formal logic and mathematics and it is surely obvious that mere repeated applications of these two sciences to differing subject matters does not suffice to constitute as many different sciences. In so far, e.g., as calculations are made of the possible effects of a new tax, these will depend on accurate description of the tastes, habits, incomes, etc., of the inhabitants at the given time (which are purely contingent and particular matters which cannot be deduced and which may alter at any time) together with a judgment of possible consequences — which involves the deductive use of reason, such as formal logic studies. The anticipated consequences will be correct to the extent that they satisfy the criteria of logic and to the extent that the postulated premises actually represent the facts.

Consider the analogous case of Marriage. In so far as Marriage customs are described, everybody recognizes we are dealing with Sociology (which, in turn, is part of History). In so far as recommendations are made that marriage laws should be altered, we are concerned with Ethics. Finally, if on the basis of a given marriage custom in a given society we endeavor to predict what a given individual will do in a given marriage situation, we are using logic. No one claims that there is a specific science of marriage. Analogously, there is no specific science of Economics.

Economic Policy will be sagacious to the extent the proposed changes, or goals, are within the realm of practicality, but the selection of such goals depends, surely on the art of Prudence, operating on exact knowledge obtained not merely from descriptive Economics but also from Ethics, Politics, Geography, etc. And Economics proper will fruitfully contribute to the solution of practical problems only to the extent that it concentrates on exact description of the facts, and eschews those flights into the hypothetical which have done so much to render equilibrium analysis wearisome to the student.

Equilibrium analysis has had too great a fondness for operating with abstractions, or ideal types, such as 'pure competition', 'perfect markets', 'the economic man', etc. in the fond illusion that it was thereby establishing its claim to be scientific, after the manner of

physics. Wealth was supposed to fall into one or other of four commodity-classes, namely, labor, capital, land, enterprise, which at the command of Economic Man, in turn influenced by supply and demand changes, as mirrored in price movements, were supposed to flow through a perfect market to those sites most calculated to benefit all participating. I am in complete agreement with C. E. Devas that "the theory rests on a false analogy."⁵⁷

It is true that in mathematics and physics we are constantly using what Morris Cohen calls 'fictions'⁵⁸ i.e. concepts which abstract from existence and present natures which have no objective counterpart. Thus we have such fictions as frictionless ether, isolated thermal systems, perfectly rigid bodies, lines without thickness, etc., though none of these actually exist as such in the physical world. Cohen says: "Newtonian physics is based on the assumption as to what happens to material particles not acted on by any forces, though the laws of gravitation make it impossible for any such particles to exist."⁵⁹ In a sense, then, these 'fictions' are contrary to fact i.e. not actually, physically, existent but they are nevertheless real because "never contrary to possibility". They, in fact, result from developing further in thought possibilities which are only partially actualised in the physical order. Why, in fact, are these fictions useful in physics? Cohen explains: "Since bodies are never perfectly rigid, nor completely devoid of resistance to mechanical pressures we abstract the rigidity, consider it separately, and arrange actual bodies in a series of increasing or decreasing rigidity so that the limiting conception of perfect rigidity is at the basis of the order in the series. So, too, the ideal of frictionless movement helps us order ACTUAL movements of bodies in a series of decreasing frictions, . . . just as justice is an ideal to which some men approach more than others, and also an ACTUAL trait in which existing men differ."⁶⁰

More specifically, the propositions of physics can be made to approximate, by successive corrections, the actual state of affairs — thus a calculation based on the assumption of frictionless ether can

⁵⁷ *Op. cit.*, p. 240.

⁵⁸ M. COHEN, *Preface to Logic*, New York 1940.

⁵⁹ M. COHEN, *Reason and Nature*, New York 1941, p. 53.

⁶⁰ *Ibid.*, p. 69.

be corrected by allowing for frictions actually present but deductions based on the assumption of Economic Man, pure competition, or pure equilibrium, or perfect knowledge, are not corrected by measuring the forces counteracting those presupposed; instead such deductions have to be *rejected* because the postulated economic rationality is found not simply to be *counteracted* but to be *absent*, its place being taken by totally different forces, e.g., irrationality, ignorance, legal obstacles, gift-giving without regard to calculations of equivalence etc., and the postulated pure competition, or perfect knowledge, actually beg the whole question to be proved. Hayek rightly shows that if the so-called perfect competition existed, real competition would be impossible.⁶¹ In mathematics, again, we can successfully perform additive, or other, operations on units, without regard to their physical nature as trains, stars, or apples. But equivalent abstraction in Economics too often falsifies the real situation and leads to results which precisely because they do not fit actuality have to be re-christened 'ideal' or 'normative'.

"Even J. S. Mill, in his criticism of Hobbes and Bentham, well wrote as follows: 'The phenomena of society do not depend, in essentials, on some one agency or law of human nature, with only inconsiderable modifications from others. The whole of the qualities of human nature influence those phenomena, and there is not one . . . the removal or any great alteration of which would not materially affect the whole aspect of society, and change more or less the sequence of social phenomena generally.' . . . Thus, to assume that men will compete recklessly with each other, and having worked out the conclusion, then to make allowance for combination; or to assume that they will seek only their pecuniary interest, and then to make allowance for religion, and patriotism, and the sense of justice, and the influence of Government, is to confound commensurable physical causes with incommensurable moral causes.

"Finally, as Ruskin pointed out with inimitable humour, the theory is fruitless, wasting time to no purpose; like a science of gymnastics which assumed for simplicity's sake that men had no skeletons. Thus Marshall's theory of price, in many ways so in-

⁶¹ F. A. HAYEK, *Individualism and Economic Order*, Chicago 1948, p. 92.

structive, is complicated and confused by the introduction of the theoretical prices which he calls "true normal equilibria." And to make a proposition which no sooner made has to be whittled away through many chapters of interpretations and limitations, instead of giving at once a presentation of the real facts of the case, is like ploughing the sands."⁶²

An entire article would be necessary to develop fully the point of view here adumbrated. Happily there are many signs of its increasing acceptance by leading theorists. Thus Hayek, in the aforementioned work,⁶³ has admirable words of caution and misprision anent the whole subject of equilibrium analysis, to which I can refer with almost complete agreement. Let one quotation suffice: "When it comes to the point where (equilibrium analysis) misleads some of our leading thinkers into believing that the situation which it describes has direct relevance to the solution of practical problems, it is high time that we remember that it does not deal with the social process at all, and that it is no more than a useful preliminary to the study of the main problem."⁶⁴ Von Mises may also be accorded honorable mention as sharing the same point of view. If these writers criticise the method, others, both in England and in the U.S., criticise the fundamental conceptions, or abstractions. Space precludes more than a brief indication of the sources.⁶⁵

The attempted analogy with mathematical physics is thus seen to be fruitless. Further, what differentiates such economic reasoning from futility? One could reason indefinitely as follows: 'If wishes were horses, beggars could ride; if the moon were made of green cheese, the lunar mice would be happy.' Such propositions though formally valid, are materially of no value because not relating to reality. Thus the author of an esteemed text, after setting out, in due detail, the well known equation of exchange, is constrained to admit: "While the equation is correct, it is impossible to attach any specific values to the factors in it, nor is it possible to prove that there is

⁶² C. E. DEVAS, *op. cit.*, p. 240.

⁶³ *Op. cit.*, especially pp. 38, 48, 78, 83, 91, 92, 94.

⁶⁴ *Op. cit.*, p. 91.

⁶⁵ L. VON MISES, *Human Action*, New Haven 1949. — ESTEY, *op. cit.*, p. 295. — T. WILSON and P. W. S. ANDREWS, *Oxford Studies in the Price Mechanism*, 1951.

any particular causal or chronological sequence when the values of the factors change.”⁶⁶

It is perhaps this state of affairs which Knight had in mind in admitting: “(Economic Principles) tell us nothing about concrete economic facts, what wants people have, what goods are produced and exchanged, what resources and techniques are employed, what distribution takes place . . .”⁶⁷ Very significant are the admissions of an admitted leader in the mathematical field, Professor G. J. Stigler, of Columbia University, who states: “We have little quantitative information on many great questions and what little we have is often, at least superficially, inconsistent with received economic theory . . . There is a widespread belief that neo-classical economics is a fine logical system which has little bearing on the real world . . .”⁶⁸

In view of the foregoing it can hardly come as a shock to learn, from an important Committee of College Teachers of Economics in the U.S., that the subject has fallen disastrously in student esteem. “The marginal rate of substitution of other courses for Economics appears to be near the danger point today; few are the College departments that could afford to have their subject taken off the list of ‘required’ courses.”⁶⁹ Luckily, a partial remedy is already implicit in the quoted criticism of Professor G. J. Stigler . . . namely, more facts, less theory!

In conclusion, if we define Economics as a study of the social relations that men enter for the sake of acquiring material goods, so bringing the subject squarely within the framework of Sociology, we shall then be studying not the adaptation of any means to any end — a subject too vast to be encompassed — nor the adaptation of means to indeterminate, hypothetical, or unspecified ends of unspecified individuals, living no one knows where or when, but the particular adaptations required in specific, known, societies, actually

⁶⁶ S. ENKE, *Intermediate Economic Theory*, New York 1950, p. 220.

⁶⁷ F. H. KNIGHT, “Role of Principles”, in *American Economic Review*, March 1951, p. 9.

⁶⁸ G. J. STIGLER, “Discussion”, in *Am. Ec. Review*, May 1951, pp. 127, 128.

⁶⁹ A. LAUTERBACH, *ibid.*, p. 703.

existing *hic et nunc*, aiming at the satisfaction of specific, culturally determined, wants. Economics will re-gain sadly lacking prestige only when it ceases to indulge in 'high priori' flights into the hypothetical and instead contents itself with the solid, humdrum, task of delineating, as accurately as possible, actual institutions and actual income distributions.

A. P. GIANELLI.

Une Nouvelle-France d'Europe centrale

Sauf pour ceux qui vécurent à l'époque de la première Guerre mondiale, on imagine peut-être mal aujourd'hui à quel extraordinaire point de grandeur était monté le prestige de la France, dans le monde entier sans doute, mais tout particulièrement en Europe centrale et balkanique, quand vint l'heure de la fin du combat. Pour le Serbe, le Roumain ou le Grec, les succès finaux n'avaient pas effacé toutes les défaites. L'Anglais s'était peu montré sur le théâtre d'opérations militaires terrestres des Balkans. L'Américain en était absent. Seul pratiquement des grands alliés, le Français avait combattu des Dardanelles à la Roumanie, en Macédoine, en Bulgarie, sur le Vardar, aux Portes de Fer, sur le Danube et sur le Dniestr. Il avait équipé les Serbes, soutenu et guidé les Grecs, secouru les Roumains, favorisé — sait-on ? peut-être à tort — la constitution en États des nationalités de la monarchie habsbourgeoise. Il était en fait le grand artisan de la victoire sur le front oriental, il défilait dans toutes les capitales des Balkans acclamé comme peu de vainqueurs le furent jamais, il semblait qu'on ne vît que lui seul en cette partie du monde où bien souvent déjà ses armes avaient passé et brillé au cours des siècles. Il semblait alors aussi que le Français n'eût qu'à vouloir . . .

Des traités vinrent sanctionner les victoires : actes difficiles à rédiger, en cette région d'Europe où les brassages de races, de civilisations, ont multiplié de manière inouïe les complexités nationales ; où chaque minorité ethnique avait jalousement préservé à l'ombre des montagnes, contre tous les envahisseurs, tous les conquérants, ses caractéristiques nationales et demandait, à l'heure où l'on croyait construire un nouveau monde, la réalisation de ses aspirations politiques. Telle la boîte de Pandorre, l'écroulement de l'Autriche-Hongrie libérait des nationalités hostiles et révélait des rivalités d'ancienne date que les Alliés, souvent, étaient bien loin de soupçonner.

Les traités de Saint-Germain (10 septembre 1919) et de Trianon (4 juin 1920) avec l'Autriche et la Hongrie, le traité de Neuilly (27 novembre 1919), qui concernait la Bulgarie, enfin le traité de Sèvres (11 août 1920), avec la Turquie, n'apportèrent évidemment pas une solution à tous les problèmes que posaient à la fois, certains depuis des siècles, l'histoire, les intérêts des grandes puissances et la difficulté d'application des principes wilsoniens. Encore avaient-ils demandé de longues et parfois pénibles négociations — qui ont été, bien sûr, dépassées depuis . . .

Et c'est au cours de ces négociations, alors que l'on discutait les termes du futur traité de Saint-Germain, que le Congrès vit arriver, du fond des âges, si l'on peut dire, et du cœur de l'Europe centrale, des hommes à l'accent lorrain qui venaient demander pour leur pays, pour le Banat, l'indépendance et le rattachement à la France, sous le nom de « Nouvelle-Lorraine ». Déjà en 1918, quand le général Sarrail, commandant les armées françaises d'Orient, avait pénétré au Banat — exactement le Banat de Tamesvar, cette région située au nord de Belgrade, capitale de l'actuelle Yougoslavie, entre le Danube et le Maros — déjà il s'était vu confier par les Banatais une requête à présenter au gouvernement français. Déjà aussi ces hommes demandaient à être constitués en une fédération politique rattachée à la France. Pour celle-ci, l'affaire eut été bonne, puisque la presque totalité des terrains pétrolifères de Roumanie sont d'appartenance banataise. Cependant la supplique déposée auprès du général Sarrail n'eut presque aucune audience. Quand à nouveau une délégation vint la présenter à Saint-Germain, Clémenceau la reçut. Il envoya même M^{sr} Adam, député de Metz, s'instruire sur place, mais son rapport ne fut pas pris en considération.

La question fut cependant étudiée. Quels étaient donc ces hommes qui prétendaient être français ? D'où venaient leurs ancêtres ? Que faisaient-ils dans les riches plaines du Banat ? Comment et pourquoi y étaient-ils venus ? Telles furent les principales questions que se posèrent les diplomates français. Pour y répondre, ils durent remonter bien haut le fil de notre histoire, ils durent aller

jusqu'au dix-huitième siècle après avoir parcouru exactement deux siècles et deux ans de l'histoire européenne . . .

* * *

Il y a, en effet aujourd'hui, deux cent trente-quatre ans exactement que commençait cette extraordinaire aventure qui fit partir vers l'Europe centrale des milliers de fils de Français et de Lorrains, pour aller défricher des plaines dévastées, et qui devait amener finalement des dizaines de milliers de leurs descendants, fidèles à leurs traditions malgré les siècles, à croupir dans les camps de personnes déplacées d'Allemagne. Des dizaines ou plutôt des centaines de milliers, puisqu'il y a aujourd'hui 410.000 Banatais qui demandent à « revenir » en France.

La France, au XVIII^e siècle, était de loin l'État le plus peuplé d'Europe. Sa natalité — comme aujourd'hui d'ailleurs — était en plein accroissement. Les économistes ont suggéré comme explication à ce soudain élan démographique, non exclusif à la France et qui atteignit son maximum seulement au milieu du XVIII^e siècle, plusieurs facteurs: une longue et régulière montée des prix-or, excellente chose en régime d'économie libérale, et l'apaisement du marché des subsistances et, avant tout, du blé, dû en grande part au développement des routes et des moyens de communication. Quoi qu'il en soit, ce fut cette abondance de la population française qui incita Eugène de Savoie, l'un des meilleurs généraux de l'empereur d'Autriche, à s'adresser au comte Claude Florimond de Mercy, un Lorrain, pour trouver des hommes travailleurs et décidés à immigrer dans les États impériaux. A peu près seule, la France pouvait les fournir.

L'empereur, en effet, venait de reprendre aux Turcs le Banat Tamesvar, mais absolument dévasté. A l'origine, cette contrée n'était que l'une des provinces frontières, des Marches méridionales du Saint-Empire romain germanique. Ce n'en était même que l'une des subdivisions administratives: les Marches étaient divisées en « banats », c'est-à-dire en provinces soumises à l'autorité d'un « ban », d'un gouverneur militaire de très haut rang, jouissant de larges prérogatives. Trop d'invasions avaient déferlé, venant de l'Est, sur l'empire, pour ne pas rendre absolument nécessaire dans les provinces orientales une organisation militaire. La Dalmatie, la Slavonie, la Bulgarie, la

Serbie et la Croatie étaient toutes considérées comme des banats, mais peu à peu ce nom se trouva réservé pratiquement à la région limitée à l'est par la Valachie et la Transylvanie, au sud par le Danube, au nord par le Maros (affluent du Danube) et à l'ouest par la Theiss (ou Tizza), qui conflue avec le Maros non loin de Tamesvar. Cette dernière ville était la capitale du Banat, région importante et peuplée de races très diverses.

Comme les modernes bureaux d'immigration, l'empereur sut faire miroiter des promesses: propriété des terres pour les immigrants qui les mettraient en culture, exemption d'impôts, c'était assez pour attirer des paysans sur qui les guerres faisaient peser de lourdes taxes. Aussi n'est-il pas étonnant que beaucoup se mirent en route avec leurs enfants, leur bétail et leurs meubles, pour une terre de Chanaan dévastée par son ancien occupant en retraite, où ne poussaient certes ni vignes, ni moissons, où les marécages abondaient, où la civilisation était telle que l'on pouvait encore la voir il y a seulement vingt ans dans certaines régions reculées des Balkans, c'est-à-dire en retard de plusieurs siècles sur le reste de l'Europe, mais où s'étendait par contre un magnifique terrain pour y dépenser du travail et des efforts.

En près de soixante étapes, nos groupes d'émigrants parcoururent l'Allemagne — ou plutôt comme l'on disait alors de ce chaos de principautés, de margraviats et de grands-duchés qu'était l'empire, « les Allemagnes ». C'est ainsi que, de 1716 à 1725, environ quinze mille Alsaciens et Lorrains s'en allèrent peupler et coloniser les contrées alors lointaines, dans le temps comme dans l'espace, du Banat de Tamesvar.

Installés sur un territoire d'environ 28.330 kilomètres carrés, marécageux et malsain, les nouveaux venus se mirent au travail. Un à un, des villages français naquirent là où les Francs avaient pris d'assaut le « ring », le camp, des Avars, là aussi où les grands empereurs germaniques avaient dû batailler tant de fois. Peu à peu, sur la carte, apparaissent des noms nouveaux qui rappellent la France dans les deux dialectes des défricheurs, en français de Lorraine et en alsacien: le premier village lorrain en cette partie de l'empire autrichien fut baptisé « Mercydorf » (dorf = village), tandis que d'autres

côtés naissaient Saint-Hubert, Charleville, Seultour, Sainte-Barbe, Saint-Pierre et combien d'autres noms français que l'on retrouve encore inchangés en Hongrie, en Roumanie — où l'armée rouge put annoncer en 1945 qu'elle venait d'occuper Paris — et en Yougoslavie banataise. Noms qui, pour le voyageur français, sont aussi émouvants que tous ceux dont les coureurs des bois et les découvreurs français — venus des rives de la Seine ou des bords du Saint-Laurent, — ont parsemé les routes de l'Ouest, au Canada comme aux États-Unis.

La terre cependant ne se laissait pas civiliser sans lutter contre l'homme: des marais montait la fièvre, cette fièvre qui a tant éprouvé les armées d'Orient pendant la première Guerre mondiale. Une épidémie arrêta même l'immigration pendant un certain temps. L'impératrice Marie-Thérèse dut, en 1765, lancer un nouvel appel. Et de nouveau des Lorrains partirent. Il est vrai que dans cette province française de Lorraine, laissée pour un temps et par courtoisie au père de la reine de France, à Stanislas Leczinski, ancien roi de Pologne, mort en 1766, il est vrai que l'administration française avait instauré un système de corvées assez lourdes, pour construire des routes principalement. Et ces charges d'un genre nouveau, inaugurées par le marquis de la Galaizière, intendant de police à la cour de Stanislas, évidemment par délégation du gouvernement français, ne contribuèrent pas peu à faire couronner de succès l'action des agents recruteurs des services d'immigration habsbourgeois. Sous la conduite d'un certain Guillaume Hildebrandt, vingt mille nouveaux colons franchirent le Rhin à Kehl, précédés d'ailleurs quelques années auparavant, par les Lorrains, fidèles au duc François II de Lorraine qui était allé régner comme empereur en Allemagne, sous le nom de François I^{er}, de 1745 à 1765, et fut le père de l'infortunée Marie-Antoinette.

Sous le règne de Joseph II, enfin (1765-1790), une troisième et nouvelle immigration entraîna au Banat, non seulement d'autres Alsaciens et Lorrains, mais encore des Vosgiens et des Franc-Comtois de Montbéliard, auxquels s'étaient joints quelques Huguenots. Mais où ne trouve-t-on pas des descendants de ces Huguenots, à qui Berlin doit de n'être pas demeuré un village au milieu des bois, qui développèrent l'industrie de la toile à Belfast, émigrèrent en Suède, firent jusqu'à la Révolution, de la Hollande, l'un des grands centres de la

culture française et furent parmi les premiers fondateurs de l'Afrique du Sud ?

Au total, ces hommes ont fondé plus de cent soixante-dix villages, purement français et demeurés tels jusqu'en 1944, date à laquelle sonna pour la Nouvelle-France d'Europe centrale la tragique « vingt-cinquième heure », l'heure de la dispersion, selon le titre du grand et amer roman — peut-on bien l'appeler un roman ? — de Virgil Georgiu. Mais n'anticipons pas . . . Par leurs efforts, les marécages qui s'étaient offerts à la vue des premiers arrivants sont devenus l'une des contrées les plus convoitées d'Europe centrale, parce que, peut-être, la plus riche. Le blé, le chanvre, la vigne et les arbres fruitiers y viennent à merveille. Après bien des générations, cette contrée désolée vers laquelle des groupes de pauvres émigrants s'étaient ébranlés comme pour une Terre promise, cette contrée s'est parée de tous les attributs d'une Terre de Chanaan . . .

A quoi bon raconter toutes les vicissitudes politiques, tous les passages d'armées, toutes les épreuves diverses à travers lesquelles le Banat est passé, du XVIII^e siècle à nos jours ? De tous ces événements que le spectacle des grands courants de l'histoire ramène à la proportion de simples incidents, nous retiendrons simplement ici qu'ils n'altérèrent en aucune façon les traditions, la langue, la nationalité et la religion, extrêmement forte et sincère, des « Banatais ». Leur nombre croissait, à mesure que les ans passaient. Mais c'étaient simplement quelques milliers d'hommes nouveaux à parler la même langue que leurs ancêtres, que leurs cousins ou leurs frères d'Alsace, de Lorraine ou de Bourgogne. Fiers de se désigner comme des « colons français », fiers de leur foi, quelques-uns seulement modifièrent leur nom : les Tjebo sont en fait des Thiébaud ; les Willjung, des Villon ; les Schwaller, des Chevalier, ou encore les Löffler, les descendants de quelque brave homme de Lafleur. Mais, à part ces quelques modifications orthographiques, la plupart des noms sont demeurés très français. Nous avons pu voir, dans un camp de personnes déplacées, un Ernest Champion, de Hongrie, un Bidault de Yougoslavie, un Jean Lebrun de Roumanie, des Duplessis, des Le Blanc — ce qui a quelque saveur du Québec ou de l'Acadie — à côté d'un Thirion, qui protestait encore contre le fait que les Autrichiens, deux siècles auparavant,

lui eussent transformé son nom en Thieryung . . . Il est vrai que certains mots ont aussi subi quelques modifications: selon une enquête de M^{me} Hélène Tournaire, les papillons sont devenus « papijoug » et les cailloux, « kayouls ». On est exposé au « malher », on va au village de « Katrvan » . . .

* * *

. . . Telles étaient les raisons pour lesquelles on vit arriver à Saint-Germain une délégation banataise. Voilà, en partie, ce que pouvaient dire ces hommes qui avaient formé le beau rêve, sans doute un peu fou, de réunir, au pays de leurs ancêtres, celui qu'ils avaient fait naître de leurs travaux et de leurs peines. Mais la politique est une chose; les rêves, même les plus beaux, en sont une autre, à moins qu'il ne se trouve quelque grand caractère pour les faire et tenter de les réaliser . . . Il n'y eut pas de Nouvelle-Lorraine, pas de Fédération banataise. Le Banat fut morcelé entre la Roumanie, la Hongrie et la Yougoslavie. Comme les rédacteurs des traités n'avaient plus pensé aux « minorités » de langue française, les habitants du Banat ne purent avoir leurs écoles. Quel peuple, s'il veut survivre, n'a dû lutter pour cette question? Malgré tout, malgré les pressions, plus fortes qu'avant la Guerre, nos Lorrains gardèrent l'usage de leur langue. Malgré tout, ils gardèrent intacte leur foi profonde. Malgré tout enfin, ils gardèrent aussi leur vieille habitude française de se réunir au soir de Noël, autour d'un grand sapin, pour chanter de vieux noëls lorrains. Il est vrai, maigre consolation, que la nationalité banataise avait été reconnue et qu'il existe des passeports banatais. Et ce sont les Allemands eux-mêmes qui leur ont reconnu leur qualité de Français: « Banat-Franzosen », c'est ainsi qu'ils les désignaient.

Vint la deuxième Guerre mondiale, et les malheurs commencèrent. Courageux, intelligents, les « Banat-Franzosen », après le déferlement de l'armée allemande dans les Balkans, furent enrôlés par la Wehrmacht. Lors de la déroute, les Allemands voulurent faire le vide dans le Banat. Certains Lorrains purent s'échapper, beaucoup, pour fuir les Allemands, tombèrent sous les coups des Soviétiques . . . Ceux qui ont pu demeurer au Banat sont rares, très rares.

Dispersés sur les routes de la défaite 410.000 de ces Français d'Europe centrale se sont alors tournés vers la France. Un premier « Bureau pour les Alsaciens-Lorrains du Banat » était créé en 1945. Et en 1946, le ministère français des Affaires étrangères reçut une lettre du « Comité des Français du Banat » dont nous reproduisons, mot à mot, le passage suivant :

« Après une absence de deux cents années, ce sont des milliers de Lorrains qui veulent retourner de leur patrie adoptive, le Banat, dans leur pays d'origine français, forcés par les durs coups du sort impitoyable. Ils veulent mettre à la disposition de la France leur énergie et leur pratique bien éprouvées : 50.000 de ces hommes attendent aux frontières de la France la permission d'y entrer et d'y servir . . . »

C'est ainsi que finit notre histoire. Aujourd'hui, peu à peu, les enfants prodigues rentrent au Vieux Pays, au terme d'une aventure dont la race française peut s'honorer. Il ne reste presque plus rien — en dehors des camps où attendent ceux qui n'ont pu déjà s'établir dans les campagnes françaises — plus rien du Banat français. Et rien ne laisse présager, après ce Grand Dérangement, un réveil analogue à celui de l'Acadie.

Mais, quelle que soit la manière dont semble disparaître cette petite France de l'Étranger, même si dans les villages aux noms français du Banat abandonné l'on ne doit plus parler que le serbe, le roumain ou le hongrois — à moins que ce ne soit le russe, — il reste cependant le témoignage de fidélité de ces hommes envers une patrie d'origine dont on doit bien convenir qu'elle s'oublie difficilement.

Cette histoire aussi pourrait prouver — s'il en était encore besoin — de quelle capacité de résistance à l'assimilation disposent les Français, quand ils le veulent. Combien de persévérance dans l'effort représente ce simple fait qu'après plus de deux siècles d'absence on puisse voir rentrer en France des milliers d'hommes presque oubliés, mais demeurés assez français pour s'assimiler complètement à leurs compatriotes, perdre le souvenir de leurs aventures et ne plus voir demain dans le Banat qu'un nom étranger, sur une carte.

Hervé LAVENIR.

Vers la connaissance de la personnalité de l'homme

Il est très peu de notions psychologiques qu'on puisse généraliser en toute conscience. En caractérologie particulièrement, là où l'importance de la différenciation psychique des individus est plus marquée encore que dans toute autre discipline psychologique, on ne saurait se montrer assez prudent. Et cependant, les résultats des recherches caractérologiques nous permettent d'affirmer que *tout homme vit, en tout temps, dans un monde qui lui est propre.*

« La plus grande énigme de l'humanité, c'est l'homme. »

Si un individu pouvait, par la pensée, se transporter complètement en un autre individu, son frère ou son ami le plus intime, il se croirait parvenu en un monde nouveau, totalement différent du sien. Il est extrêmement malaisé de se former une idée claire de tout ceci, car notre capacité représentative est impuissante à nous livrer une image, même très approximative, de cette situation. Dans le monde de l'individu, il y a non seulement son caractère, mais aussi tout ce qu'il a vécu jusqu'ici. Il n'est pas exagéré de dire que nul ne perçoit comme son voisin, même les choses habituelles du milieu immédiat. Il ne suffit pas seulement de penser à la différenciation des organes, des sens, à l'habileté variable dans le discernement des couleurs, à l'acuité fort diverse de la vision, de l'audition, etc. Il faut aussi se rendre compte qu'un même objet possède pour chaque individu une valeur différente, et qu'en second lieu, l'état psychique du moment, l'humeur, l'état d'âme, jouent un rôle capital. Un même objet nous paraît autre lorsque nous le voyons pour la seconde fois ou pour la centième fois. Une même pièce nous paraît différente, selon que nous y avons vécu des événements heureux ou malheureux. Il en est ainsi de tout ce qui nous entoure: tout est perçu autrement le soir que le matin, le dimanche qu'en semaine, l'été qu'en hiver. On ne peut atteindre à une connaissance même approximative d'un individu, aussi

longtemps qu'on ignore comment il perçoit le monde dans lequel il vit. « Il est une chose étrange entre toutes, qui veut que chaque créature soit un secret et un mystère pour tout autre . . . Dans les cimetières de cette ville, repose-t-il un mort qui me soit plus impénétrable que les habitants affairés le sont pour moi, au plus profond d'eux-mêmes, ou que je le suis pour eux ? » (Ch. Dickens.)

Le grand biologiste Von Vexküll est arrivé à montrer de quelle façon certains animaux perçoivent le monde, ce qui les intéresse en lui, comment le temps s'écoule pour eux. Il semblait impossible de réaliser pareilles recherches à propos de l'être humain. Cependant, le D^r A. Huth, professeur à l'Université de Munich, et qui a consacré une existence entière à l'étude du problème de la personnalité, paraît avoir surmonté une grande partie des difficultés inhérentes à cette préoccupation essentielle de la psychologie.

Avant d'exposer l'essentiel de la technique que ce savant propose, il importe de ne jamais perdre de vue que le phénomène psychique n'est pas comparable au phénomène physique, et que la vie psychique n'est pas une juxtaposition d'éléments simples, de parties constitutives, comme c'est le cas pour une molécule quelconque de la matière. La vie est le résultat du jeu de *fonctions* simples: si l'une de ces fonctions se modifie ou fait défaut, l'ensemble se trouve transformé. Les faits psychiques, de même que les phénomènes vitaux, ne sont pas des synthèses de *composants* simples; ils résultent du jeu de plusieurs *fonctions* simples. Ainsi donc, la vie mentale est un ensemble de rapports, de connexions, et la sensation ne peut plus être regardée comme l'« élément » par excellence de ce complexe. Car, nul ne le conteste actuellement, la sensation subit elle-même l'influence de la personnalité tout entière.

Embrassant en une vue d'ensemble les données les plus stables de la psychologie expérimentale, Huth a formulé une série de *lois psychiques* permettant d'accéder à une connaissance très précise d'une personnalité quelconque. Écartant délibérément toute hypothèse hasardeuse, il a fondé son système sur une *observation méthodique* de l'individu. Il laisse de côté l'expérimentation, outil délicat qu'il convient de réserver aux experts. Il ne faut pas perdre de vue que

l'expérience constitue le plus souvent un moyen de contrôle, et que trop fréquemment on l'a considérée comme synonyme de science.

Ainsi, Huth met entre les mains de ceux qui, dans leur vie professionnelle, ont pour obligation d'étudier leurs semblables, un instrument particulièrement éprouvé, d'un usage rapidement passionnant.

Le cadre de cet article ne nous permet évidemment que de donner un aperçu succinct de sa méthode¹.

Lorsque nous observons un individu pour la première fois, il se produit en nous une *première impression*. Involontairement, et avant même qu'il ait prononcé un seul mot, nous nous forgeons de lui une certaine idée qui s'amplifie dès que nous l'entendons parler et que nous le voyons agir. Cette première impression, floue et confuse, constitue le mode le plus sommaire, le plus général, de la connaissance de la personnalité. Elle se rattache à trois groupes d'éléments: l'aspect physique du sujet, son accoutrement, ses modes d'expression. On a également surestimé et sous-estimé jusqu'ici la signification de la première impression. Juger quelqu'un sur la base de données aussi superficielles serait évidemment déraisonnable. Mais il nous est possible de fortifier, d'approfondir, de corriger cette première image. Il faut noter aussi que nous comparons volontairement ou involontairement le sujet, au moment de la prise de contact, aux individus que nous connaissons et que nous le coordonnons à celui auquel il ressemble le plus. Généralement, ce phénomène psychique se déroule sans notre participation consciente; son résultat seul est conscient.

Et Huth énonce comme suit sa *première loi psychique* (ou *loi des analogies psychiques*):

L'observation de la personnalité débute par la première impression, laquelle est liée à trois groupes d'éléments: le physique, l'accoutrement, les modes d'expression. Sur cette base s'établissent des analogies psychiques entre la personne observée et un autre individu dont nous avons fait antérieurement la connaissance. Ces analogies psychiques doivent concerner le *comportement caractéristique* des deux sujets envisagés. Elles fournissent une vue globale du caractère.

La première impression ne dévoile que quelques traits du caractère du sujet observé, parfois même une seule et unique indication, d'ailleurs généralement bien nette. Il est maintenant possible, en

¹ D^r A. HUTH, *Zehn Gesetze der Seele*, 1949; édition française en préparation.

poussant plus loin l'observation, d'accroître le nombre de ces traits caractériels et de compléter ainsi notre connaissance de l'individu considéré. En stéréométrie, on partage l'espace à l'aide de trois plans perpendiculaires entre eux et qui se coupent en un seul point. Cette image nous permet d'illustrer la représentation du psychisme humain. Nous pouvons, en effet, concevoir trois plans psychiques déterminant le moi, l'essence de la personnalité. En d'autres termes, le moi d'un individu dépend de trois domaines psychiques principaux :

a) des activités psychiques et de leur « fonctionnement » chez cet individu (*domaines fonctionnels*) ;

b) des *domaines culturels* vers lesquels il se sent particulièrement attiré ;

c) des *particularités formelles* de cet individu et spécialement de sa « manière d'agir » (au sens large de l'expression).

La *deuxième loi psychique* (ou *loi des plans psychiques*) se formulera comme suit :

L'appréciation de la personnalité s'étend toujours aux trois domaines psychiques principaux (ou plans psychiques) :

— le plan des activités ou fonctions psychiques,

— le plan des aptitudes particulières et des inclinations vers les différents domaines de la culture, etc.,

— le plan des traits essentiels formels de la personnalité.

Un exemple :

Voici un individu que je rencontre pour la première fois : il me fait l'impression de posséder un caractère ferme, résolu, méritant une entière confiance (*première impression*).

Un contact plus prolongé me permet d'observer qu'il présente une vive intelligence, un esprit critique fort développé, une volonté solide et une forte propension à l'action (*domaines fonctionnels*).

C'est un bon mathématicien, très apte également à la musique, un commerçant honnête, intéressé dans diverses affaires (*domaines culturels*).

Il possède un coup d'œil très vaste, d'excellentes dispositions à l'organisation, ce qui lui permet d'accomplir sans fatigue une tâche fort lourde (*domaines formels*).

Jusqu'ici, nous n'avons envisagé que des particularités avantageuses pour l'individu, c'est-à-dire dont l'action lui est favorable, et qui sont donc positives pour lui. L'homme ne présente pas seulement des qualités, mais aussi des défauts. Toute déficience spécialement marquée présente, dans l'étude de la personnalité, la même signification qu'une qualité.

Revenant sur chacun des trois plans psychiques décrits précédemment, il nous faudra donc rechercher s'il se présente:

a) un « non-fonctionnement » d'une activité psychique déterminée,

b) une inaptitude complète, ou une aversion, à l'égard d'un domaine culturel déterminé,

c) un manque d'accentuation d'une particularité relevant des domaines formels.

La *troisième loi psychique* (ou *loi des contrastes psychiques*) s'énoncera:

Dans les trois domaines psychiques fondamentaux, à chaque trait essentiel positif correspond un extrême d'ordre négatif. A chaque qualité constituant un avantage correspond (chez d'autres individus) une particularité formant un défaut.

Ainsi donc, le nombre des formes disponibles des traits essentiels intervenant dans l'étude de la personnalité se trouve doublé.

La loi des contrastes psychiques est naturellement réversible: à tout défaut, à toute inaptitude que nous remarquons chez un individu doit contraster, chez un autre individu, une qualité, une aptitude correspondante.

Les formes fondamentales saines, actives, les traits caractéristiques envisagés par la deuxième loi constituent le *premier* groupe des possibilités psychiques. Leurs contraires, envisagés par la troisième loi, forment un *deuxième* groupe de possibilités psychiques. L'application d'une nouvelle loi va nous permettre de déduire du premier groupe un *troisième*.

Si nous considérons par exemple l'allure personnelle, l'aptitude à travailler avec diligence, elle présente parfois une tendance à la hâte. Cette allure devient exagérée, précipitée, désordonnée. L'individu considéré est un nerveux, un agité, un inquiet. La qualité et le fini de son travail en souffrent naturellement. Voici donc une aptitude, bonne en soi, et qui, associée à une allure personnelle exagérée, se développe d'une manière excessive et devient malsaine, malsaine, bouleversée, dangereuse, déprimante. Ce phénomène peut s'observer à propos de tous les traits essentiels de chacun des trois plans

psychiques, ce qui conduit à formuler une *quatrième loi* (ou *loi des amplifications psychiques*) :

Tout trait essentiel positif, avantageux, peut, s'il est exagéré, amplifié, devenir négatif et désavantageux; l'excès nuit en tout et engendre la caricature. Toute qualité qui s'hypertrophie, se convertit en un défaut.

Ce troisième groupe de possibilités psychiques concerne donc les désavantages, les erreurs, les défauts. Ils sont dus :

a) au fait qu'une activité psychique quelconque d'un individu déterminé « fonctionne » d'une manière exagérée;

b) au fait qu'un individu se consacre d'une manière exclusive à un domaine culturel déterminé, en sorte que l'équilibre se trouve rompu avec sa culture générale;

c) au fait qu'une particularité formelle donnée se trouve trop fortement ou trop exclusivement accentuée.

La troisième loi psychique (loi des contrastes) s'applique également aux formes désavantageuses dont il vient d'être question. A tout défaut doit correspondre une qualité. Le contraire du travailleur hâtif, précipité et désordonné, est constitué par l'individu réfléchi, circonspect, prudent, qui mesure ses mouvements, qui maintient une allure régulière, ne laisse rien de côté, ne perd pas de temps. Nous obtenons ainsi un *quatrième* groupe de possibilités psychiques.

En résumé, si nous appliquons par exemple au cas de *l'allure personnelle* chacune des quatre formes de possibilités psychiques que nous avons décelées, nous obtenons le classement suivant :

- première possibilité: le travailleur alerte;
- deuxième possibilité: le travailleur lent;
- troisième possibilité: le travailleur hâtif, nerveux, précipité;
- quatrième possibilité: le travailleur calme et réfléchi.

Ce serait cependant une erreur de vouloir classer chaque individu dans l'une ou l'autre de ces catégories. Erreur funeste de conséquences, nuisible à une importante moitié des sujets !

Il existe, en effet, un nombre considérable d'individus dont l'allure au travail n'est ni particulièrement lente ni particulièrement rapide. Parfois prompts et agiles, ils se révèlent lents et réfléchis dans d'autres tâches. Ceci nous autorise à parler d'*allure moyenne*, et ce qui vient d'être dit s'applique à tous les traits essentiels de la person-

nalité. Nous obtenons ainsi *cinq formes d'accentuation* des traits psychiques:

- au centre, une large zone moyenne C;
- de part et d'autre de celle-ci, deux formes positives B et D;
- de part et d'autres de ces deux formes positives, deux formes exagérées A et E.

La *cinquième loi* (ou *loi de la répartition psychique*) s'énonce comme suit:

Chaque trait essentiel présente cinq formes d'accentuation (désignées par les lettres A, B, C, D, E). A la forme moyenne C se rattachent de part et d'autre deux formes B et D, saines, vivantes, précieuses, créatrices. Un développement exagéré, une hypertrophie de ces formes engendre des formes malsaines, inhibitrices, désavantageuses (l'hypertrophie de la forme B donne la forme A; celle de la forme D donne la forme E). Chaque forme saine, positive, présente un contraire négatif, déficient (la forme B s'oppose à la forme E; la forme D contraste avec la forme A).

Des règles mathématiques précises nous permettent de déterminer la fréquence de chacune de ces formes (courbe de Gauss):

forme A	5%
forme B	16%
forme C	58%
forme D	16%
forme E	5%

Perfectionnant ensuite sa méthode d'appréciation de la personnalité, Huth formule sa *sixième loi* (ou *loi de la diversité psychique*):

Les concepts usuels utilisés dans le langage courant pour caractériser les faits psychiques constituent en réalité des notions complexes qui embrassent un nombre considérable de traits essentiels simples. Chacun de ceux-ci peut, dans certains cas, constituer le trait caractéristique déterminant d'une personnalité.

Ainsi, par exemple, si nous considérons la mémoire non plus comme une fonction psychique unitaire, mais sous son aspect réel, un véritable complexe, chaque propriété particulière de la mémoire peut constituer un trait caractéristique indépendant. Nous nous trouvons ainsi en présence de cinq traits essentiels (manière d'étudier, fidélité, promptitude, amplitude, variété) présentant chacun cinq degrés d'accentuation.

Huth estimant à deux ou trois mille le nombre des traits essentiels simples, l'application de la sixième loi nous donne de dix à quinze mille formes différentes d'accentuation.

Mais, pour reprendre l'exemple précédent, il n'existe pas une mémoire *unique*, mais un nombre considérable de mémoires *spéciales*: mémoire des faits, des détails, des noms, des vocables étrangers, des nombres, des formes en surface, des formes dans l'espace, des couleurs, des personnes, des mélodies, des harmonies, de la danse, des mouvements corporels, des jeux, des situations, des lieux, des formules, et bien d'autres encore ! Ces différentes mémoires spéciales admettent également chacune les cinq formes d'accentuation. On pourrait aussi parler des différents domaines de la mémoire, c'est-à-dire des différents groupes de faits vers lesquels elle se porte de préférence (domaines culturels).

Il existe six espèces de telles dépendances psychiques :

- a) une fonction psychique dépendant d'un domaine culturel;
- b) une fonction psychique dépendant d'un domaine formel;
- c) la disposition psychique à un domaine culturel, dépendant d'une fonction psychique;
- d) la disposition psychique à un domaine culturel, dépendant d'un domaine formel;
- e) la disposition psychique à un domaine formel, dépendant d'une fonction psychique;
- f) la disposition psychique à un domaine formel, dépendant d'un domaine culturel.

Ce qui donne la *septième loi psychique* (ou *loi des dépendances psychiques*) :

Chaque trait psychique essentiel subit l'empreinte des deux autres plans psychiques. Ainsi donc :

- un trait essentiel relevant des fonctions psychiques subit l'empreinte des domaines culturels et formels;
- un trait essentiel dérivant d'un penchant vers un domaine culturel subit l'empreinte des domaines fonctionnels et formels;
- un trait essentiel de nature formelle subit l'empreinte des domaines fonctionnels et culturels.

Sous l'action de ces diverses dépendances, les traits essentiels acquièrent en quelque sorte de nouvelles nuances.

Partant des trois mille traits essentiels et des quinze mille formes d'accentuation dont il a été question, on obtient par application des règles statistiques de la variation, un nombre de possibilités considérablement plus élevé que la population totale du globe. Et nous sommes encore loin d'avoir épuisé le contenu du psychisme !

Huitième loi psychique (ou loi des combinaisons psychiques) :

Tout trait essentiel peut se combiner aux autres traits essentiels d'un même plan psychique. En conséquence, *chaque* forme d'accentuation de l'un des traits essentiels pouvant se combiner à *chaque* forme d'accentuation de l'autre, il en résulte 25 possibilités différentes.

Nous pouvons donc affirmer que le nombre de possibilités que permet le contenu du psychisme est infini.

La première impression indéterminée (1^{re} loi) se précise grâce à la connaissance des trois plans psychiques (2^e loi). Tout trait essentiel de chacun de ces trois plans peut revêtir cinq formes d'accentuation (3^e, 4^e et 5^e lois). Le nombre des possibilités disponibles pour l'observation d'une personnalité s'étend à l'infini, ainsi que le prouvent la loi des différenciations (6^e loi), la loi des dépendances (7^e loi) et la loi des combinaisons psychiques (8^e loi).

Les deux dernières lois de Huth envisagent le jugement de la personnalité par la vue d'ensemble de l'être.

Neuvième loi psychique (ou loi des corrélations psychiques) :

Des formes d'accentuation correspondantes de plusieurs traits psychiques peuvent se trouver en corrélation, c'est-à-dire présenter des rapports réciproques et s'influencer mutuellement. Toutefois, les traits essentiels en cause restent indépendants l'un de l'autre. Ils se présentent ensemble chez un grand nombre de sujets et sont comme « accouplés ».

Ainsi, par exemple, la corrélation de l'aptitude aux mathématiques avec l'aptitude à la musique; la corrélation fréquemment observée de l'aptitude aux sciences historiques avec celle pour l'étude des langues étrangères, etc.

Avant d'énoncer sa dernière loi, Huth décrit les principes généraux de l'*observation* affectueuse d'autrui;

- a) l'observation doit être *objective*,
- b) l'observation doit être *certaine*,
- c) l'observation doit être *individuelle*,
- d) l'observation doit être *psychologique*,
- e) l'observation doit être *méthodique*.

Dixième loi (ou loi de la vue d'ensemble psychique) :

Lorsqu'on a observé d'une manière objective, certaine, individuelle, psychologique et méthodique, deux voies se présentent pour atteindre à la vue d'ensemble de la personnalité:

— prendre comme point de départ un trait essentiel caractéristique que l'on suit, que l'on détermine avec précision et que l'on considère dans son association à la personnalité totale;

— ou bien partir de la masse des observations particulières que l'on embrasse de manière à acquérir une image globale de la personnalité . . .

L'élément décisif du comportement psychique et de la valeur de la personnalité est le *caractère*. Celui-ci est déterminé par la position de la personnalité à l'égard des valeurs les plus élevées que l'homme puisse vivre: la vérité, la beauté, la moralité, la sainteté, la loyauté, l'honneur, la patrie, l'amour, la fidélité, etc. Ces valeurs émanent exclusivement de phénomènes émotifs profonds. En dernière analyse, ce sont donc des faits de valeur qui décident du noyau de la personnalité. L'intelligence complète les sentiments de valeur par la conscience morale; mais toutes nos décisions volontaires, tous nos actes, ont leurs racines exclusives dans la vie des valeurs. Malgré les prières et les interdictions, malgré les préceptes et les maximes, malgré l'impératif catégorique et les spéculations philosophiques, nul n'a atteint jusqu'à présent la perfection véritable de la personnalité. « Nul ne peut lutter contre ce qu'il n'a pas éprouvé. » Qui a vécu pleinement ces valeurs élevées ne peut autre chose que de mettre sa vie à leur service. Ses paroles, ses efforts, ses actes seront comme des émanations de cette vie de valeurs. Les dix lois du psychisme permettent de découvrir la constitution de la personnalité, sa richesse, ses rapports; — en ce qui concerne la *valeur* de la personnalité, seuls comptent les sentiments de valeur et les actes conformes à ces valeurs.

René-R. CORNET.

Euripides, Socrates, and the Death of Greek Tragic Drama

— I —

It has become fashionable in this age to treat the execution of Socrates as a political murder by the restored democracy, whether because his pupils had led the oligarchic revolution after Ægospotami, or, as in Maxwell Anderson's recent play *Barefoot in Athens*,¹ because his political enemies did not understand the true meaning of democracy, though they were its leaders. In this play Socrates becomes a twentieth-century American liberal of the type of Archibald McLeish or Henry Steele Commager in the tradition of Jefferson, the gadfly of all those who would not accept the democratic freedom of speech and thought that had made Athens great.

While there is probably some truth in both these explanations, they do not penetrate to the real nature of the Socratic intellectual revolution, which, after all, took place in Athens of the late fifth century B. C. But no two cultural climates are ever the same, nor even truly similar; we can never draw the lessons from the past that we should like to without doing violence to the past as it was actually experienced by the people of these earlier times. In most periods of history we do not possess even sufficient information to be able to re-create the past imaginatively, and so make useful and instructive comparisons. Fifth-century Athens is, however, one of the very few periods when we do have an important source of information on what large numbers of the people really did think and feel. The great writers, Thucydides and the later Plato, bril-

¹ M. ANDERSON, *Barefoot in Athens*, New York, William Sloane Associates, 1951.

liant as their works may be, and penetrating as is their psychology, may have been atypical, as writers of genius always are. Their contemporaries might have disagreed with their judgments, and with their interpretations of the historical and intellectual scene as they observed it. But the great tragic dramas and the comedies of Aristophanes were performed at the Athenian festivals, and representatives of the people awarded the prizes. And we know that almost all Athenian citizens, men and women alike, attended them. We must presume that this audience understood and appreciated what was offered them. An eccentric, offering only his personal opinion, would neither have obtained a chorus from the archon, nor would he have won a prize from the judges. Even our own plays and movies could not give as accurate a picture of our own culture as the Athenian drama, for they do not reach such a large percentage of our population.

The *Frogs* of Aristophanes made the most tremendous demands on the intelligence and critical taste of the Athenian audience; it presumed upon an intimate acquaintance with the poetical and dramatic technique of Æschylus and Euripides. No play could be more certain of failure in our time than such an elaborate critical comedy, and not all the incidental ribaldry could save it; yet it won the first prize at Athens, and was given the unique honor of a second performance. This fact speaks volumes not only for the critical acumen of the Athenian audience, but almost certainly for its understanding of the real issue between the old and new forms of the drama, which far transcended the immediate issue of the relative excellence of each. Why, also, was Euripides so unpopular in his own day that he rarely won a prize, while Sophocles, his older contemporary, won prize after prize — so much so that Aristophanes did not even think it worth while introducing him as the antagonist of Euripides? According to Aristophanes, Sophocles was “content in this world and content in the next;”² in spite of undoubted grandeur, he did not lay himself open to criticism, even of the kind levelled against Æschylus — obscurity, pomposity and excessive violence.

The same people who adored Sophocles and did not care greatly for Euripides condemned Socrates to death; and though we may

² ὁ δ' εὐκόλος μὲν ενθάδ', εὐκόλος δ' ἐπει (ARISTOPHANES, *Frogs*, 83).

argue that the Athenian jury was unrepresentative and that a majority could probably have been found amongst other Athenians who would have acquitted him, we are entitled to make the assumption that the division of opinion among the jurors was representative of a similar division of opinion among the whole citizenry. The ultimate victory in the fourth century lay with Socrates, Euripides, and the Sophists and rationalists, as we know from the popularity of Euripides amongst the writers of the Middle and New Comedy; and as we can also infer from Aristotle who, after exposure only to the later inferior tragedies of the Euripidean type, in the view of this writer, failed to understand what the Old Tragedy had been concerned with. After his one brilliant aperçu on the purpose of tragedy, which applies to the Old Tragedy and never fully to Euripides and his successors, his empirical analysis is largely based on the tragedies he himself had seen which were of the Euripidean type. The Old Tragedy, *pace* Aristotle, may, in a trivial sense, be based upon Plot and Character, but it is certainly not primarily concerned with any "failure" or "error" on the part of the hero which leads him into the tragic situation.³ Aristotle never even mentions the famous procession of Hybris, Ate, and Nemesis, which was the heart of Æschylean tragedy, as well as the theme of several of the plays of Sophocles (e.g. the *Ajax*;) and this for the excellent reason that this old pre-Socratic view of the world had been dead for more than half a century before Aristotle wrote. If Aristotle was intending to write instructions on how a tragedy was to be constructed, *in his time*, no doubt his *Poetics* is on the right lines — as a handbook of drama-writing in the mid-twentieth century would not be revelant, if it assumed a pre-Darwinian idea of God and Divine Providence.

It is the purpose of this paper to show that the moral world of the fifth century, as represented by the Old Tragedy and Aristophanes, was a coherent whole, accepted by the majority of the people; but it could not withstand the rational criticism of the Sophists, Socrates,

³ ARISTOTLE, *Poetics*, 1453 a (XIII, v). The Greek word ἀμαρτία may mean either failure, error, or even sin; it cannot in any circumstances mean a "fatal flaw" in character, as it has sometimes been translated, unless this passage is unique in Greek literature. Its literal meaning is "missing the mark".

and Euripides in an age of inter-city warfare when all values were being questioned and destroyed. It was the era of the radical democracy when individualist ethics or lack of them were taking the place of the old accepted moral order of the universe and the civic pride and communal duties associated with it. The people, however, clung in their own minds to the old order, without realizing that their strongly individualist behavior was undermining it. Thucydides saw what was happening. He explained the deeds of the Athenians in terms of the old order of ideas. In the pages of Thucydides the behavior of the democracy in the management of its empire culminates in the destruction of the unoffending Melians. Disaster follows through Madness (the condemnation of Alcibiades for a crime that no rational man could have imagined he would commit at that particular moment, the appointment of Nicias, the principal opponent of the Syracusan expedition to its joint and later sole command after the deposition of Alcibiades), and the destruction of the whole expedition completes his history (Nemesis). Thucydides commented dispassionately; he had no answer. Euripides, deeply pessimistic, did not deny the *power* of the gods, but he denied their justice, stating by implication the view that there was *no* moral law of the universe. He too has no answer. Aristophanes saw the old order passing; he detested the new and valued deeply the old. It is clear from the last part of the *Knights* where Demos, the people, reforms himself by a renewed acceptance of the traditional values, that he hoped for a return to the precious heritage of the past. He has nothing to suggest for the future, though his extraordinary percipience as early as the brilliant feat of Cleon in the capture of Pylos, and his courage in pointing out to an Athenian audience that the victory was a hollow one if it meant the continued dominance of the Assembly by such men as Cleon, can only command our admiration.

It is the supreme achievement of Socrates that he alone among his contemporaries tried to replace the purely destructive criticism of Euripides and the Sophists by a totally new individualist ethic. Building upon this Plato tries to show the nature of this ethic, how it is based upon an idea of the good which is taken not from the traditions of the past, but from man's own inner consciousness; and,

not content with the mere statement, he completes his theory by showing through what human power man can obtain the knowledge of the good (the *Nous*), what the good itself is (the heavenly archetype or the *Idea*), and how it is that man can have access to it, and recognize it when it is perceived (pre-earthly vision of it before incarnation in a body). These theories he puts forward in the *Meno*, the *Phædo*, and the *Phædrus* amongst the so-called "early dialogues"; the consequences of this ability to discern the good by those who train themselves for the purpose, and its political implications, are explored in the *Republic*, with results disastrous for democracy. His original premises, in our view, are false, since we should deny the existence of any absolute good in the Platonic sense. But no one can deny the tremendous nature of the exploration, nor the cogency of the reasoning that led him to deduce such consequences from his premises.⁴

It is our contention, therefore, that Socrates was clearly guilty, as charged, of not worshipping the gods, of introducing new deities of his own, and of corrupting the youth. For us, and no doubt for the Athenians, that all-important question is whether this constitutes a crime. Socrates himself did not think so, and proposed instead that he be maintained at the prytaneum at public expense; and posterity has agreed with him. It is true that the radical democracy, led by such men as Cleon and Hyperbolus, had already for many years been indifferent to the precepts of the older morality as this is revealed in the tragic drama and had ceased to obey them. It is clear that the famous speech of Cleon advocating methods of frightfulness against Mitylene, and the speech of the Athenian envoys to the Melians, as reported by Thucydides,⁵ are a profound offense to traditional morality. But if we may take analogies from our own twentieth-century experience, there can be little doubt that most of us, even if we profess Christianity, do not keep its teachings; every day we break the laws and the teachings in a thousand ways. But

⁴ It is, of course, irrelevant whether Plato adopted these premises because of his dislike of the democracy that put Socrates to death. The point is that it did give an answer to the question — on what is morality to be based if not on the traditional religious values?

⁵ THUCYDIDES, *The Peloponnesian War*, III, 38 ff.; V, 86 ff.

do we, nevertheless, look on with equanimity when these teachings are publicly attacked? Are we so sure that blasphemy laws which are still on the statute books would not be enforced if anyone were so audacious or courageous enough to offend against them? Would an unblemished record in public and private life be a sufficient defense against our moral indignation, the expression of which gives us such pleasure? Or, if this analogy is too far-fetched, we have only to remember the case of Charles Bradlaugh in the late nineteenth century who as a freethinker, was refused permission to sit in Parliament, since he refused to swear on the Bible because he did not believe it. Did every member who voted to exclude him believe the Bible in the 1880's?

With Socrates, we should also have excepted the verdict, though — again, with Socrates — not that the vote would have been so close. The vote against him was the voice of moral indignation, because he alone dared to teach and proclaim publicly what many of his judges were beginning to believe, and so would not accept from the lips of another. But that they had ceased to believe was at least in part the work of Socrates; and even a thinking man had as yet nothing to put in its place. The voice of the accusers, Meletus, Anytus, and Lycon, as it comes down through the ages, is the eternal voice of the badly frightened man, adrift in a world which is passing away, insecure, uncertain, unable to defend rationally his own beliefs, but clinging to a hope that the sacrifice of a scapegoat will buy back the old secure world, now gone for ever.

— II —

What was this old secure world pictured in the drama? Let us disabuse ourselves at once of any idea that the Athenians who viewed the drama had any belief in gods who dwell on Olympus and behave in the way described with salacious relish by the Roman society poet Ovid. Nor even that they believed in the gods of Homer except in so far as these represent divine powers, rather than actual beings pictured in the image of man. Long ago these gods had been spiritualized into powers represented above all by Apollo and Dionysus, with

other tutelary gods and goddesses of the cities, such as Athena, patroness of Athens.

But to a Greek disbelief in man's speculations on the lives and doings of gods did not mean disbelief in the divine powers of the universe. On the contrary, fifth-century Athens is suffused with religious feeling; worship and ritual are always more a part of early religions than belief, which was for the first time demanded by the religion of the Hebrews. The magnificent art of fifth-century Athens is all religious; not until the fourth century do we have statues of gods that are *only* men, and not gods too. Homer was "the bible of the Greeks," not because he told tales of the gods, but because it is through and through a moral work. The *Iliad* is the story of the wrath of Achilles, the quarrel between Agamemnon and Achilles and the disasters to which it led — and this is the way Homer himself describes his poem. The *Odyssey* is a story of temptation, of the nakedness of the human soul and its search for an ideal; and it is also the story of the power of the human mind guided by the goddess who sprang fully armed from the brow of Zeus. But the great tragic drama of the fifth century, under the patronage of the god Dionysus, is concerned with the relationship between men and the gods on a different level.

In the *Iliad*, Zeus himself is pictured as grieving for Hector, who had always scrupulously performed his religious duties for him, and calls upon the other gods to see whether they can save him from death at the hands of Achilles. Athena answers him: "A man that is mortal, doomed long ago by fate, wouldst thou redeem back from ill-boding death?"⁶ Zeus can only apologize and say that he was not in earnest when he tried to save him. Before he dies Hector himself realizes that his fate has overtaken him. "This then was from old the pleasure of Zeus and of the far-darting son of Zeus, who yet before were fain to succor me; but now my fate hath found me."⁷ Again, Zeus himself takes the balance, and weighs the fates, on one occasion against the Achæans, and on the other against

⁶ HOMER, *Iliad*, XXII, 179-80 (translation LANG, LEAF and MYERS, 1889).

⁷ *Ibid.*, 297.

Hector.⁸ In Homer, then, Zeus himself is not all-powerful; the fate of men is predestined. Great Moira is above even Zeus.

In the tragic drama, it is Zeus who has become the lord of fate; but the fact is of no special significance. To the early Greeks the fate of man was always predestined. Man played his part on earth according to his destiny. Though the strain of Hybris, Ate and Nemesis runs through the drama, it is not the Hybris alone that determines the fate of mankind on the earth. Though Agamemnon treads on the purple carpet, thus committing Hybris, the whole course of the drama had been decreed; though Œdipus assails Teiresias, the prophet of Apollo, with violent words, and even threatens him with punishment, long before this time the drama had been decreed. Before ever Œdipus had been born, it had been foretold that he would kill his father and marry his mother. The tragedy cannot therefore be a simple one of crime, or sin, and punishment.

Here then was a moral problem demanding solution. It is true, said the Greek, that man is not a god, that he must continually be reminded of his mortal status; that the gods are far above men and their ways are inscrutable. We know, they said, that everything a man has comes from the gods, that he must not give credit to himself even for his own valor. When Ajax in the play of Sophocles believes that he is *entitled* to the arms of Achilles, madness and destruction follow quickly, as he butchers the sheep of the Argive host instead of the chieftains. Xerxes in the *Persians* of Æschylus has thought himself so successful that he can add Hellas to his empire, against the will of the gods — a view of the Persian War upheld also by Herodotus. But these truths do not alter the fact that beyond all these sins of presumption is the certainty that their fate is determined before ever they lived. What then is the place of man? Is he only a puppet? Will his actions not affect his fate, as the sacrifices of Hector did not avail him in the *Iliad*? Or are the gods unjust, by mortal standards?

Every phase of this enquiry is explored by Æschylus and Sophocles. In the *Prometheus Bound* of Æschylus there can be no question that Zeus is an unjust tyrant, while Prometheus is the hero, the proto-

⁸ HOMER, *Iliad*, XXII, 202; VIII, 70.

type of all mankind, though he is a demigod. He, from compassion to men, gave them fire, the power which gives man control over the natural world, making him potentially a god. Prometheus cannot be subdued; he knows a secret that Zeus does not know, and Zeus can only punish him, but not compel him to yield the secret. In the *Antigone* of Sophocles the maiden refuses to obey the man-made decree of Creon, and claims obedience to a higher law, though the tyrant can kill her. What these unequalled dramatists show to their audience at the festival of Dionysus, what they reveal to them through their emotions, not through the dialectic of intellectual analysis, is that there is a divine order of the universe, that human beings live under this law; but that man, nevertheless, is free to play his part with nobility or pusillanimity (as, for instance Oceanos in the *Prometheus Bound*) as he wills and as he can find the strength. When in the *Antigone* Sophocles utters his magnificent panegyric on man, it is man's strength and power *under the gods* that he emphasizes. "Passing the wildest flight of thought are the cunning and skill that guide man, now towards the good and now towards evil. If he honors the laws of the land and reveres the gods of the state his city shall proudly stand; but he who rashly strays from the path of right shall be a cityless outcast. I shall never sit by his side or share the thoughts of his heart."⁹ It is the experience of noble and suffering man living and striving within the framework of destiny that was offered to the Athenian at his festival, and surely it was this kind of experience that is described by Aristotle in his famous words on the tragedy, which must "represent men in action, and [. . .] through compassion and fear effect a relief [catharsis] of these and similar emotions".¹⁰ The predominant feeling with which an audience must have returned home from the plays of Æschylus and Sophocles was one akin to religious awe at the inscrutable ways of the gods towards man. In neither of these poets is there a hint of doubt and uncertainty. The emotions and behavior of the characters are heroic and noble. They are not the ordinary emotions of the man-in-the-street. If they bewail their lot, it is with dignity and resig-

⁹ SOPHOCLES, *Antigone*, 367 ff (adapted from WAY'S translation, Loeb Classical Library).

¹⁰ ARISTOTLE, *Poetics*, 1449 b, 6.

nation; it is impossible to imagine any of these characters as merely *irritated* or bad-tempered; they do not engage in diatribes against the gods, nor do they complain of injustice. Even the barbarian Xerxes does not excuse himself, or bleat that with better luck he might have won. It is understood implicitly that human standards of justice are not operative in tragedy.

We must emphasize that the audience *knew* the entire story. They were not interested in finding whether the poet would give his hero a happy or an unhappy ending. This drama was only possible because there could be no surprises. What the audience looked for was not the twist given by the dramatist to a well-known plot, but the way in which he shows his hero suffering, his character as a man, as a human being, in face of his misfortunes. Because Aristotle has misunderstood this, he utters the unacceptable dictum that we must not be shown a good man passing from happiness to unhappiness because this would be odious,¹¹ and so is forced to invent the "fault" or "error" which leads him into destruction, and so makes him into not quite a good man. This is to neglect altogether the element of destiny, which was present in the earlier drama and missing in his lifetime because it was no longer believed in. And this ignorance of the religious atmosphere of the fifth century — how should he, a fourth-century metic, have known it? — leads him to a similar false judgment when he says that Euripides is "the most truly tragic of the poets".¹² Euripides lends pathos to his characters — too often they suffer a fate that is undeserved as we shall see, and they have no spiritual resources to endure it — and this is no doubt very sad. But it is not tragic, as tragedy was understood in the fifth century.

That Sophocles was indeed wrestling with this problem of the moral order of the universe, and man's undeserved suffering is seen by his masterpiece, the *Œdipus at Colonus*, written in the evening

¹¹ ARISTOTLE, *Poetics*, 1452 b. 13: μήτεδιὰ κακίαι καὶ μογθηρίαν μεταβάλλων εἰς τὴν δυστυχίαν ἀλλὰ δι' ἁμαρτίαν τινὰ τῶν ἐν μεγάλῃ δοξῇ ὄντων καὶ εὐτυχία. "It is through no wickedness or villainy of his own that he falls into the misfortune, but through some failure . . ." The last words could mean "to which those high reputation and good fortune are liable"; though the construction seems awkward, it would be in keeping with the Greek idea of *Hybris*.

¹² *Ibid.*, 1453 a. 13.

of his life, which at last completed the trilogy of plays upon the destiny of Œdipus and his family. Œdipus, after blinding himself, has wandered over the earth, attended only by his two daughters, until an oracle foretells that the land where Œdipus dies shall be blest. Creon of Thebes, and Polyneikes, his ungrateful son, come to urge him to support them. But the old man is aware of the gift he has to offer. He treats Creon with disdain, and his son he curses with the fury of complete objectivity. It is his decision to lay his bones near Athens, under the protection of her king, Theseus. As the time comes near for him to die, signalled by peals of thunder, he seems almost to be leaving the earth, dying while yet alive. He moves slowly forward towards his tomb, and *now it is he who has inward sight*. "It is time to go," he says. "The hands of the god direct me." Moving forward slowly and surely he says to his daughters, "Follow, my children. It is my turn now to be your pathfinder as you have been to me. Come. Do not touch me. Leave me to find the way to the sacred grave, where this land's soil is to enclose my bones." Then to Theseus he says "Blessing attend your land and all that serve you, and yourself, my best-loved friend; and in your blessedness, that it may be yours for ever, remember me."¹³

So Œdipus leaves with Theseus and his daughters attending him, and it is a messenger who tells the sequel. First Œdipus took leave of his children, then went on further with Theseus, into the underworld. Then, suddenly, Œdipus was no longer to be seen, but only Theseus, "holding his hand before his eyes, as if he had seen some awful sight that no one could bear to look upon; and soon we saw him salute heaven and earth in one short prayer". His bones were in the eternal safekeeping of Theseus who could only pass on the secret by word of mouth at his own death — "this pact obeyed preserves the land inviolate".

There can be no doubt whatever of the inner meaning of this, perhaps the most tremendous passage in all Greek literature. The sufferings of Œdipus have not been in vain. He has been purified by them, and dies the death of an initiate. The death of this once

¹³ SOPHOCLES, *Œdipus at Colonus*, 1540 ff (translation by E. F. WATLING, Penguin Classics, 1947).

great king, blind and alone, had purified not only himself, but the whole land.

This was the swan-song of Greek tragedy. There was nothing more to be said that would not have been an anti-climax. Though Euripides and his successors continued to write plays which they called tragedies, their insistence on making their characters true to life, and the paltriness of what they had to teach, and the loss of tragic experience in the audience, made it natural that their place should be taken by comedy, until in the fulness of time and in a different world, another kind of tragedy could arise with Shakespeare, who had a similar sense of human destiny.

— III —

As Nietzsche pointed out eighty years ago, tragedy succumbed to the attack of the rationalists.¹⁴ Although, with Nietzsche, we may mourn its death, we cannot but recognize that it was a necessary step in the evolution of the human mind, and indeed, of human freedom. The master-thought which led directly to this result was stated by Protagoras, the Sophist. "Man is the measuring-rod for all things, of existing things that they exist, and of non-existent things that they do not exist." As Aristotle later explained, this simply means that what seems so to each man assuredly is.¹⁵ Plato adopts the same meaning — that things are what they appear to each person.¹⁶ Whatever, therefore, Protagoras himself may have meant by his statement, it is clear that this was the meaning attached to it by later times, and it became the credo of the Sophists. Though neither Socrates nor Plato accepted its truth, they and all other philosophers have always had to accept or combat it; it cannot be disregarded. Protagoras is also said to have stated himself the necessary conclusion — that it was impossible for him to assert that the gods either did or did not exist,¹⁷ and he could not answer the question because it was meaningless. Unless a man could perceive the gods, he could not assert their existence.

¹⁴ F. W. NIETZSCHE, *Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik*, Leipzig, 1872.

¹⁵ ARISTOTLE, *Metaphysics*, VI, 1062 b, 13.

¹⁶ PLATO, *Theætetus*, 151 E.

¹⁷ DIOGENES LAERTIUS, *Lives of the Philosophers*, ix, 51.

This statement has both a positive and a negative aspect; it was taken negatively by the Sophists, as Aristophanes points out so freely in the *Clouds*. Whether or not the great comedy-writer thought Socrates was a true Sophist, he classes him amongst them in his play because it undoubtedly did lead Socrates to the kind of disintegrating dialectic used so destructively by Gorgias and others. It was entirely reasonable for anyone who did not penetrate very deeply into the matter to conclude that Socrates was a Sophist. The difference was that Socrates tried also to build where he had destroyed. He has no difficulty in tearing apart Euthyphro's arguments for his own supposedly pious actions; but he is still dissatisfied. He does not know what piety is — only what it is *not*. But he continues to search. Plato shows him in the *Republic* dissatisfied with the mere destruction of the doctrine that "justice is the interest of the stronger". He also wants to find out what justice *is*. If man is indeed the measuring-rod for all things, then this positive answer must be found within man himself. This Socrates recognizes. Even if we disregard all Plato's dialogues as being philosophical discourses of his own with the figure of Socrates merely inserted as the hero, we still have Xenophon's testimony, fully confirmed by the *Apology*, the most truly Socratic of the Platonic dialogues, that Socrates spoke of his own personal *daimonion*, who spoke to him and told him when not to do something — a most grave and accurate account of the working of the human conscience as it appeared in that age.

Euripides, poet and man of genius as he was, and close observer of the human heart, only accepted the destructive side of Sophism; he did not have the power to replace it with something new which could form the basis of an individualist ethic. But the really sad aspect of the genius of Euripides is that he has lost the old certain faith in the moral order of the universe; but he does not believe in the non-existence of the gods. He believed in their power, but not in their justice. Sophism has taught him to criticize, but not to construct. If criticism of this kind had been used by his predecessors, they would not have been content to say that man lives within the framework of the destiny provided for him by the gods, and that this, though incomprehensible, was good. They were not blind to the

unhappiness that this undeserved suffering brings to man, but they were not tempted to say with Euripides: "Man can comprehend, and what he comprehends is — the gods are unjust." For this is what Euripides tells us, tirelessly, in play after play. Medea, the wicked sorceress, escapes because she is possessed of magical power; this, to a human being, by man's standards, is unfair. She deserved to be punished. Hippolytus, that saintly young man, incurs the envy of Aphrodite because all his allegiance is given to Artemis; so Aphrodite punishes him through Phædra. Where is the justice? Yet this, says Euripides, is the way things happen in the world. As Aristophanes says of him, he brings ordinary mortals on the stage. Hecuba, Queen of Troy, suffers beyond all reason from a war that was none of her making; likewise the Trojan Women. Iphigenia is rescued from the sacrifice by Artemis because the goddess decides to protect her, apparently by a whim; the children of Heracles are murdered by their father because Hera is jealous of Alomena, his mother who bore him to Zeus, father of gods and men.

So the list might go on. The gods are not ridiculed or denied — they are accused. And in case there should be any doubt of his indictment the *Bacchæ* drives the point home. Pentheus, king of Thebes, is instructed by the god Dionysus in person to allow the women of the city to worship him in frenzied rites on the slopes of Cithæron. When he refuses and imprisons the god — as from a human standpoint it was his duty to do — the god uses his divine powers to madden him also, and the distraught king goes out to join the Mænads. His old mother, certain in her frenzy that he is a beast of prey, incites the crazed Mænads against him, and they tear him in pieces. The atrocious climax of the play is the slow awakening of his mother to find her son's severed head in her arms. Of course, Pentheus had committed Hybris against the god Dionysus; but he was right, a thousand times right, Euripides implies, from a human standpoint. The god had no right to make such a demand upon him. It would not be surprising if the story is true that Euripides committed suicide soon after this terrifying play. To live with the agony and doubt portrayed so vividly in the play, to recognize the power of the gods and to be aware only of the impotence of man

to change the divine order of injustice, that nobility and saintliness and compassion were as helpless to achieve happiness as human justice was to overcome divine injustice is a burden which in all ages men too often have found themselves unable to bear. And amongst their number should be included Nietzsche himself, who looked with wonder upon Socrates and, at the age of twenty-eight, asked what gave him the right to think that he had the answer, and what gave him the strength to be able to die in the full certitude of his rightness.

It is instructive to note that just at this time also in Euripides appears the mention of the human conscience, the first use of a word coined, as far as we know, by Euripides himself, and in direct contrast to the treatment of the same theme by Æschylus. When Orestes, at the command of Apollo, avenges his father by murdering his mother, in the *Eumenides* of Æschylus he is pursued by external beings, the Furies, or Erinyes, whose task it is to punish matricides. Orestes flees all over the earth with the Furies in pursuit, until he takes sanctuary in Athens, where Athena presides over a court which, with the aid of her casting vote, acquits him. When Euripides tells the same story, there are no external Furies; he seems only to be ill at ease, as if suffering from some sickness. He reaches Sparta on his travels, where king Menelaus asks him "Why are you suffering, what sickness is ruining you?" Orestes answers: "Conscience! Because I am inwardly aware that I have done terrible things."¹⁸ This is the first time that the Greek word *Synesis* is known for the word conscience, while the verb *Synoida* has also been used by Euripides, and by Euripides only, in an earlier play the *Medea*, in a similar sense.¹⁹ The compound *Syn-oida* is exactly the word *Con-scientia*, in Latin.

The *Synesis* of Euripides and the *Daimon* or *Daimonion* of Socrates are the equivalent of the judgment of the old gods on the deeds of man. And I have often wondered whether the famous prophesy of

¹⁸ EURIPIDES, *Orestes*, 395-96:

M. — τί χρέμα πάσχεις; τίς σ' ἀπόλλυσιν νοσος;

O. — ἡ σύνεσις, ὅτε σύνοιδα δειν' εἰργασμένος.

¹⁹ EURIPIDES, *Medea*, 496: ἐπεὶ συνοισθα γ' εἷς ἔμ' οὐκ εὖροκος ὦν.

Socrates after his sentence to death, as given in the *Apology* may not also be referring to this very birth of conscience. Socrates says: "In the hour of death men are gifted with prophetic power. And I prophesy to you who are my murderers, that immediately after my departure punishment far heavier than you have inflicted on me will surely await you. Me you have killed because you wanted to escape the accuser, and not to give an account of your lives. But that will not be as you suppose; far otherwise. For I say that there will be more accusers for you than there are now; accusers whom I have hitherto restrained; and as they are younger they will be more inconsiderate with you, and you will be more offended at them. If you think that by killing men you can prevent someone from censoring your evil lives, you are mistaken; that is not a way of escape which is either possible or honorable; the easiest and the noblest way is not to be disabling others; but to be improving yourselves. This is the prophesy which I utter before my departure to the judges who have condemned me."²⁰

Now if Socrates is merely threatening the large body of jurymen it is an empty threat and a prophesy unfulfilled, and it would seem rather absurd for Plato to have recorded it. Moreover even Socrates could hardly have expected any external sanctions to be applied to such a mixed body of jurors, by some young and inconsiderate avengers; and such threats are out of keeping with his character. But if he is prophesying that soon they too will have a conscience, then all is explained, including the really serious difficulty that the Athenians should have been so surprised that anyone could have such a *daimon* as Socrates claims for himself, when we can recognize his description of it without difficulty more than two thousand years afterwards. If Euripides names it for the first time as a kind of interior inclusive knowledge (this I take to be the force of the prefix *Syn-*)²¹ and Socrates calls it a "little god", could it not be

²⁰ PLATO, *Apology*, 39 (Jowett translation).

²¹ There is a German monograph on the philological aspects of this word which is later called *Syneidesis* (F. ZUCKER, *Syneidesis-Conscientia*, Jena 1928, in which it is suggested that the word is a corruption of the older *συνειδέναι, ἑαυτοῦ* to be conscious of something.

that just about this time a few Greeks were beginning for the first time to be aware of this inner voice, but not enough to make any difference to the verdict in the trial of Socrates ?

It was expressly a part of his indictment that he had introduced new gods, and Xenophon as well as Plato refer to it. There can be no doubt that Socrates was aware of it as something unusual. If he told those of his judges who condemned him that soon they would have accusers whom hitherto he had restrained, this might well refer to his own self-imposed task of acting as a "gadfly" in the city, its own collective conscience, as it were. It is, of course, possible that in speaking of younger accusers who would be less considerate than he, he was only suggesting that more men like himself would arise; if he meant this, then he was a false prophet, for there was only one Socrates, and he must have known that his particular combination of talents would be unlikely to arise again. Not only his dialectical gifts but also his character were required for his task. Is it not possible that Socrates was telling them in these words of an *internal* accuser, young and intolerant (because only recently born and the more effective since the technique for stilling it had not yet been acquired), whom they could not escape, and to whom they must "give an account of their lives" ? "If you think that by killing me you can prevent someone from censoring your evil lives you are mistaken. That is not a way of escape which is either possible or honorable."

— IV —

Æschylus and Sophocles seem to live in a world of certainty — the unquestioned certainty of an ordered universe ruled by the gods. Man may not regard himself the equal of the gods, nor may he question. He worships and accepts. This is the mood of fifth-century Athens, and of classical art, of the Parthenon reliefs, of the Olympian Zeus of Pheidias, and even, at the end of the period, of the Erechtheum, built by the citizens of Athens in the days after the Syracusan expedition, as the last great work of religious piety to their city, built by workers all earning a drachma a day. It is a world already seething with doubt, and the last great communal enterprise called forth the last of their spiritual reserves.

Two years later the Assembly voted to put to death the victorious generals of Arginusæ for a supposed crime that they could not have prevented. Socrates, in obedience to his *daimon*, refused to cast his vote against the generals and went home instead. In the same year Sophocles died. Two years later Athens herself had fallen, and an oligarchy was established by the occupying power. Five years later Socrates was forced to drink the hemlock; and Plato, who had seen, but not altogether understood, took up his work. The Athenian civic religion with its attendant morality, died, as the Athenian citizen, who was a citizen first and an individual man afterwards, died also — though Aristophanes and Thucydides had already noted their passing in the years of the war. It was the life-work of Plato to reconstruct from the ruins a new morality and a new religion based on Protagoras' dictum "Man is the measuring rod of all things". This new religion was to come to be called the love of wisdom, philosophy.

Socrates, with his dialectic, had pointed the way. Man knew if he could only discover the knowledge within himself. Had not Socrates been called by the oracle of Apollo the wisest man in Greece, wisest, as Socrates told his pupils, only because he alone knew that he knew nothing. No one knew anything until first the old wisdom had been rooted out. By a wonderful example Plato reveals in his *Meno* how an uneducated slave knows the Pythagorean theorem inwardly if only it can be brought to birth.²² The Socratic method brings it to birth, as Socrates himself had said, he who called himself the "midwife of knowledge". Virtue, *Arete*, cannot be taught by one man to another. Socrates *taught* nothing, and so would accept no pay for his services; but the latent knowledge can be revealed to man himself through dialectic.

When Plato inquired whence came this knowledge he concluded that earthly knowledge of universals, including the good, and beauty and harmony was only possible because the Ideas had been seen before man's descent to earth; and thus all knowledge was recollection. Aristotle said that the knowledge of universals had been abstracted

²² PLATO, *Meno*, 82-85.

from the objects of the sense world. Both agreed that the divine power in man called the *Nous* was the power that could perform this feat, and all philosophers have been concerned with the problem ever since. But it was first posed by Plato because it was necessary to explain how man could know the good, and how by inquiring within himself he could find it and act upon the knowledge. An answer had to be found that would fill the vacuum left by the loss of the old beliefs, an answer that could satisfy those like Euripides who could only destroy but not construct. Plato, whatever we may think of his conclusions, provided the first alternative to religion, the first philosophy based securely upon his understanding of man, and not of the gods.

SOCRATES. — If there have always been true thoughts in him, both at the time when he was and was not a man, which only need to be awakened into knowledge by putting questions to him, his soul must always have possessed this knowledge, for he always either was, or was not, a man?

MENO. — Obviously.

SOCRATES. — [. . .] Some things I have said of which I am not altogether confident. But that we shall be braver and better and less helpless if we think that we ought to inquire, than we should have been if we indulged in the idle fancy that there was no knowing and no use in seeking to know what we do not know — that is a theme upon which I am ready to fight, in word and deed, to the utmost of my power [. . .]²³

Stewart C. EASTON,

History Department, College of the
City of New York.

Traits caractéristiques des constitutions des «Démocraties populaires»

Comme conséquence de la dernière guerre mondiale, plusieurs pays de l'Europe centrale et orientale se sont trouvés placés dans la sphère soviétique. Certains d'entre eux, comme les trois républiques baltes: Esthonie, Lettonie et Lithuanie, sont englobés par l'Union des Républiques soviétiques socialistes (U.R.S.S.) comme des républiques fédérées. D'autres gardent la forme d'États souverains, malgré la perte, parfois, d'une partie de leur territoire en faveur de l'U.R.S.S. qui se prétend alliée, c'est le cas de la Pologne.

Tous ces pays de la sphère soviétique ont subi de grands changements du point de vue politique, social et économique.

Je voudrais amorcer ici l'analyse des reflets de cette transformation telle que manifestée par les textes des constitutions et par certaines autres lois fondamentales et déclarations officielles des pays de la sphère soviétique. Je me bornerai aux textes, laissant de côté la façon dont on les met à exécution; l'étude de leur application exigeant l'examen d'un très grand nombre de faits survenus pendant la période d'après-guerre. Une analyse telle que nous nous proposons ne fournit que des conclusions tirées des déclarations officielles qui peuvent être appliquées de façon différente dans chacun des pays en question. Il me semble cependant qu'une telle analyse peut révéler les grandes lignes incontestables des changements d'après-guerre. Il est tout d'abord utile de préciser que parmi les États portant le nom de « démocratie populaire », un seul pays a subi, du point de vue communiste, une déviation: notamment la Yougoslavie. A ce sujet, citons l'opinion du D^r Ludwik Gelberg qui affirme dans son commentaire publié à Varsovie en 1949, après le « schisme » yougoslave du Cominform par conséquent: « La constitution yougoslave du 31 jan-

vier 1946 a un caractère démocratique populaire. Cependant, le gouvernement de Tito mène une politique contraire aux principes de la démocratie populaire quoique la constitution elle-même ne soit pas changée du point de vue de la forme. » Ajoutons que d'autres opinions soutiennent que la politique intérieure de la Yougoslavie n'a subi aucun changement depuis 1946 malgré sa séparation de Moscou.

Laissant de côté ce problème *de fait*, analysons les textes législatifs et les déclarations officielles. Et tout d'abord, que signifie la démocratie populaire ?

Cette expression est apparue en 1945 et elle est appliquée aux pays de l'orbite soviétique en Europe centrale et orientale, comme la Pologne, la Tchécoslovaquie, la Roumanie, la Hongrie, la Bulgarie, l'Albanie et la Yougoslavie.

J'omets le régime constitutionnel de l'Allemagne orientale, vu que ce pays, encore officiellement occupé par l'armée soviétique, se trouve dans une situation juridique spéciale. Il faut cependant noter qu'une république allemande fut proclamée pour la zone soviétique le 7 octobre 1949 et que la chambre populaire a mis en vigueur la constitution adoptée par le conseil du peuple allemand le 30 mai 1949.

Je passe également sous silence le nouveau régime politique chinois, à cause des particularités traditionnelles de la Chine qui rendent difficile toute comparaison avec d'autres États de démocratie populaire et qui exige une étude spéciale de cette république populaire chinoise, née le 22 septembre 1949 et dont les principes sont inspirés du modèle soviétique.

L'expression même de « démocratie populaire » est un pléonasme. La « démocratie » signifie le gouvernement du peuple; l'adjectif « populaire » semble donc superflu. Il est à noter cependant que les communistes ont qualifié la démocratie tout court de « démocratie bourgeoise » en soutenant que la « démocratie populaire » est un gouvernement des masses populaires à l'exclusion des capitalistes.

A cet effet, on peut citer les définitions et les explications données par les chefs communistes eux-mêmes. Ainsi, M. Dimitrov a déclaré au cinquième congrès du parti communiste bulgare: « Le système gouvernemental soviétique et le système gouvernemental des pays de

démocratie populaire sont des formes alternatives de la dictature du prolétariat. »

M. Boleslaw Bierut, président de la république populaire polonaise affirmait, dans un discours prononcé au congrès de fusion des partis ouvrier et socialiste polonais « que la démocratie populaire est une forme de refoulement et de liquidation graduelle des éléments capitalistes qui sert en même temps au développement et à l'affermissement des bases de la future économie socialiste ».

Les textes législatifs nous renseignent aussi à ce sujet. La déclaration mise en tête de la constitution de la république tchécoslovaque du 9 mai 1948, promulguée le 9 juin 1948, contient le passage suivant: « Nous voulons que ce soit un État de démocratie populaire, au sein duquel le peuple, par l'intermédiaire de ses représentants, ne se borne pas à se donner des lois, mais où il les exécute également par ces mêmes représentants. Nous voulons que ce soit un État où toute l'économie serve au peuple et soit dirigée de telle sorte que le bien-être général se développe, qu'il ne surgisse pas de crises économiques et que le revenu national soit distribué d'une manière équitable. Nous voulons parvenir par cette voie à un régime social où l'exploitation de l'homme par l'homme sera complètement éliminée, c'est-à-dire au socialisme. »

Or il en résulte que le régime de démocratie populaire est indubitablement une forme d'organisation étatique, intermédiaire entre la démocratie tout court et le régime soviétique.

De plus, on voit que le régime de démocratie populaire est loin d'être figé, au contraire il est de son essence même d'être graduellement assimilé au régime soviétique.

* * *

Ces deux points mis en relief, rappelons comment naquirent les démocraties populaires. Disons tout d'abord qu'après la dernière guerre mondiale, le rôle de l'armée soviétique était décisif pour l'institution de ce régime.

C'est d'ailleurs aussi l'opinion des juristes du régime. Le D^r Ludwik Gelberg de Pologne, écrit: « La victoire des troupes soviétiques a aussi joué le rôle décisif; elle a rendu impuissante la réaction locale en l'empêchant de commencer une guerre civile; de plus,

la victoire [de l'armée soviétique] a écarté le danger de l'intervention militaire du côté des puissances impérialistes. L'aide universelle et l'expérience créatrice socialiste de l'U.R.S.S. ont rendu possible d'abord et puis accéléré la transformation des pays de l'Europe centrale et sud-orientale sur des bases entièrement nouvelles. » Ce texte a été publié par l'Institut polonais des Affaires internationales en 1949.

D'ailleurs, les constitutions mêmes contiennent des passages relatifs à la lutte contre la réaction, à l'aide de la part de l'U.R.S.S. et à la reconnaissance qui lui est due.

La déclaration mise en tête de la constitution de la république tchécoslovaque du 9 mai 1948 et promulguée le 9 juin 1948 déclare: « Nos deux nations [tchèque et slovaque] se dressèrent dans la lutte pour la libération, qui, après les sacrifices des meilleurs de nos fils et grâce à l'aide de nos alliés, en premier lieu de la grande puissance slave, l'Union des Républiques soviétiques socialistes, atteignit son apogée lors du soulèvement slovaque et tchèque en 1944 et en 1945, ainsi que de la révolution nationale et démocratique de notre peuple, et se termina victorieusement au moment de la libération de Prague par l'armée rouge, le 9 mai 1946. »

Le préambule de la constitution de la république populaire de Hongrie du 18 août 1949 commence comme suit: « La glorieuse armée de la grande Union soviétique a libéré notre pays du joug des fascistes allemands, elle a brisé le pouvoir anti-populaire des grands propriétaires terriens et des grands capitalistes, elle a ouvert à notre peuple travailleur la voie du progrès démocratique. La classe ouvrière hongroise, associée à la paysannerie laborieuse et avec l'aide désintéressée de l'Union soviétique, ayant accédé au pouvoir en luttant contre les seigneurs et les serviteurs de l'ancien régime, a reconstruit notre pays dévasté pendant la guerre. Notre peuple, guidé par la classe ouvrière fortifiée dans des luttes séculaires et enrichie par les expériences de la révolution socialiste de 1919, et s'appuyant sur l'Union soviétique, progresse dans l'édification du socialisme en empruntant la voie de la démocratie populaire. »

D'autres textes constitutionnels, tout en ne mentionnant pas l'U.R.S.S., parlent cependant de la lutte contre le fascisme et contre la réaction.

L'article premier de la constitution bulgare du 4 décembre 1947 proclame: « La Bulgarie est une république populaire possédant un gouvernement représentatif, résultant des luttes héroïques que le peuple bulgare a menées contre la dictature monarcho-fasciste et de l'insurrection populaire du 9 septembre 1944. »

L'article 2 de la constitution roumaine du 17 avril 1948 se lit comme suit: « La République populaire roumaine est née de la lutte menée par le peuple roumain ayant à sa tête la classe ouvrière, contre le fascisme, la réaction et l'impérialisme. »

L'article 2 de la constitution albanaise du 14 mars 1946 manifeste le même esprit: « Dans la République populaire d'Albanie, le peuple exerce son pouvoir par l'entremise des organes représentatifs du pouvoir d'État, c'est-à-dire des Conseils du Peuple qui naquirent dans la lutte pour la libération nationale et contre le fascisme et la réaction. »

En Pologne, la constitution temporaire du 19 février 1947, dite « Petite Constitution » ne porte pas l'expression « démocratie populaire ». D'autres lois cependant ne l'omettent pas, comme le Manifeste du 22 juillet 1944 formulé par le Comité polonais de Libération nationale formé sous l'égide de l'U.R.S.S., ou la loi du 20 mars 1950 portant sur l'organisation et les attributions des conseils nationaux. Cette dernière dit expressément dans son préambule qu'elle est promulguée « afin d'approfondir la démocratisation de la Pologne populaire par la participation encore plus entière des masses des travailleurs dans le gouvernement de l'État, dans le but de réunir dans les conseils nationaux la totalité du pouvoir local, de fortifier l'État populaire et d'accélérer l'édification du socialisme en Pologne ».

Mentionnons que la tendance à insérer dans les constitutions les passages sur le passé et surtout sur le mode d'arrivée au pouvoir par la lutte, semble trouver son modèle dans la constitution stalinienne de l'U.R.S.S. (1936). L'article 2 de la dite constitution se lit comme suit: « La base politique de l'U.R.S.S. est constituée par les Soviets [Conseils] des députés des travailleurs qui ont grandi

et se sont affermis à la suite du renversement du pouvoir des grands propriétaires fonciers et des capitalistes et grâce à la conquête de la dictature du prolétariat.»

Ajoutons une explication de terminologie. Le mot « Soviet » signifie « conseil » en russe et est utilisé en français pour décrire le conseil comme institution politique de l'U.R.S.S. Le même mot est employé dans le même sens dans les autres langues. Cependant, comme le dit terme a un sens étranger et souvent péjoratif dans les différentes langues, les autorités des démocraties populaires tâchent d'introduire une traduction correspondant exactement au mot « conseil » dans les langues respectives. Ils s'efforcent également d'éliminer l'emploi du mot russe « Soviet » emprunté de la langue russe et incorporé dans plusieurs autres langues.

Ayant exposé la notion même de la démocratie populaire telle que formulée par la doctrine et les textes législatifs des républiques populaires et ayant montré la tendance générale des constitutions de ces pays à souligner leur origine comme provenant de la lutte et de l'aide et de l'inspiration russe, nous pouvons nous demander pourquoi on a renoncé à l'introduction immédiate du régime soviétique au lieu du régime populaire. N'y aurait-il pas déviation de la doctrine communiste ?

Pour mieux comprendre ce problème, il faut nous attarder un peu sur certaines dispositions de base formulées dans la conclusion de l'histoire du parti communiste de l'U.R.S.S. (Bolchevik). Nous y trouvons le rapport de M. Staline lors du septième congrès des Soviets en novembre 1936, avant l'approbation de la dernière constitution de l'Union soviétique. M. Staline rappelle que la précédente constitution de l'U.R.S.S. fut élaborée en 1924 alors que les autorités soviétiques permettaient encore aux capitalistes de déployer leurs activités économiques. D'après M. Staline, le capitalisme et les capitalistes étaient presque entièrement liquidés en 1936. En conséquence, puisque l'opposition était pratiquement éliminée, on a considéré opportun d'introduire une nouvelle constitution qui accorde apparemment plus de droits aux citoyens.

Ce changement de tactique est conforme à l'enseignement contenu dans la conclusion de l'histoire du parti des Bolcheviks, c'est-à-

dire, que la théorie du marxisme leniniste doit être considérée non « pas comme un dogme mais comme une indication générale ». « Ainsi, disaient Marx et Engels », continue l'histoire du parti. « Ils se moquaient de ceux qui ont appris par cœur des « formules » ; ces formules pouvant à peine, dans le meilleur cas, esquisser les problèmes généraux puisque tout change en fonction des conditions économiques et politiques concrètes dans une époque donnée du processus de l'histoire. Il faut absolument comprendre cette vérité indubitable que le marxisme doit prendre en considération la vie « vivante », les faits exacts de la réalité au lieu de persister dans la théorie d'hier. »

La doctrine communiste permet ainsi d'introduire des changements de tactique lorsqu'ils sont susceptibles de mieux conduire au but. Il est donc évident que la tactique consistant à créer un régime transitoire entre la démocratie et le régime soviétique, notamment l'organisation de démocraties populaires, est absolument conforme à la doctrine soviétique pourvu que ce soit pour une période de transition seulement. Le régime de démocratie populaire doit donc être dans une évolution constante qui le rapproche sans cesse du modèle soviétique. Cette évolution est déjà visible dans les changements des textes de loi.

Ainsi la constitution de la République de Hongrie du 31 janvier 1946, la première constitution après l'abolition de la monarchie, est déjà remplacée par la constitution de la République populaire de Hongrie du 18 août 1949; cette dernière rapproche le régime hongrois du régime soviétique.

Le programme du gouvernement tchécoslovaque du Front national des Tchèques et des Slovaques, adopté lors de la première réunion du gouvernement à Kosice le 5 avril 1945 et constituant le complément temporaire de la charte constitutionnelle du 29 février 1920, a préparé le chemin à la nouvelle constitution de la République tchécoslovaque du 9 juin 1948.

La « Petite constitution » polonaise du 19 février 1947 a laissé le champ ouvert aux lois complémentaires qui ont changé radicalement le mode d'administration et l'économie du pays. Mentionnons ici l'abolition des organes d'autonomie locale et l'institution des conseils nationaux, les lois sur la nationalisation de l'industrie, sur l'ex-

propriation des propriétaires fonciers, etc. Ces lois sont introduites successivement.

Ayant précisé le but général des constitutions des démocraties populaires, comparons maintenant les principales institutions prévues par ces constitutions.

Parmi les républiques populaires, il n'y a qu'un état fédéral, la Yougoslavie. La constitution tchécoslovaque, tout en accordant certains droits d'autonomie aux Slovaques, a néanmoins un caractère tout particulier et ne peut pas être appelée fédérale dans le sens propre du mot.

Or, si on élimine les dispositions concernant exclusivement les républiques fédérées et les organes qui s'y rapportent, nous trouvons dans toutes les constitutions des républiques populaires et dans celle de l'U.R.S.S. une similitude frappante. Ces dispositions se trouvent dans les chapitres suivants:

Ordre social ou social et économique.

Organes supérieurs du pouvoir d'État.

Organes de l'administration d'État et de gouvernement.

Organes locaux du pouvoir d'État ou du pouvoir gouvernemental.

(Il y a souvent un chapitre spécial consacré aux rapports entre les organes du pouvoir d'État et les organes de l'administration de l'État).

Droits fondamentaux et obligations fondamentales des citoyens.

Organes judiciaires et le parquet.

Armes, drapeau, capitale.

On trouve souvent des chapitres sur:

Pouvoir suprême, ou sous un titre « La République populaire de . . . », les constatations des sources du pouvoir d'État (le peuple ou les ouvriers et les paysans travailleurs).

Système électoral.

Mode de modification de la constitution.

Dispositions transitoires.

et parfois:

Armée.

On remarquera que dans les démocraties populaires, la division en pouvoirs législatif, exécutif et judiciaire est abandonnée. On trouve cependant la notion des organes du pouvoir d'État. Quels sont ces organes ?

C'est une Assemblée nationale (on a parfois employé le nom slave dans le texte français, comme par exemple « Narodno Sobranie » bulgare) et un organe appelé le Præsidium de l'Assemblée. Le Præsidium, quoique émanant de l'Assemblée, a une existence séparée et indépendante après l'expiration du mandat de l'Assemblée et dans le cas où elle serait dissoute avant l'expiration de ce mandat. Le Præsidium continue alors à exercer ses fonctions jusqu'à l'élection d'un nouveau Præsidium par la nouvelle Assemblée¹. La « Petite constitution » de Pologne prévoit dans son article 9 que la Diète élit dans son sein un maréchal (président de la Diète, terme traditionnel en Pologne) et trois vice-maréchaux, dont les mandats durent après la dissolution de la Diète jusqu'à la formation d'une nouvelle Diète. Les dits maréchaux et trois vice-maréchaux font partie du Conseil d'État (avec le président de la République et le président de la Chambre suprême de contrôle) qui joue en Pologne le rôle de Præsidium².

Notons toutefois que les constitutions tchécoslovaque et polonaise n'abolissent pas comme les autres le poste de président de la république et en général conservent plusieurs vestiges de la division démocratique traditionnelle des pouvoirs d'État.

Tous les États de démocratie populaire n'ont qu'une seule chambre, quoique leur système parlementaire avait autrefois un caractère bicaméral. Une seule exception: l'État fédéral yougoslave dont la constitution, calquée sur celle de l'U.R.S.S., prévoit le Conseil de l'Union et le Conseil des Nationalités; ce dernier, élu par les républiques et les régions autonomes (république, 30 députés; province autonome, 20 députés; région autonome, 15 députés)³. La deuxième chambre est ici ajoutée pour assurer une représentation des républiques et des autres éléments constituant la république fédérale.

Pour bien comprendre le système constitutionnel de l'Union soviétique et des démocraties populaires, il faut absolument s'attarder un peu sur l'analyse des pouvoirs du Præsidium. Voici les pouvoirs des

¹ Albanie, art. 56; Bulgarie, art. 37; Hongrie, art. 21; Roumanie, art. 46; Tchécoslovaquie, paragraphe 64; Yougoslavie, art. 75; U.R.S.S., art. 53.

² Art. 15 et 16 de la constitution polonaise.

³ Voir l'article 54 de la constitution yougoslave.

Præsidium mentionnés dans les différents articles des constitutions de l'U.R.S.S. et des démocraties populaires:

U.R.S.S. art. 49	Albanie art. 54	Bulgarie art. 35	Hongrie art. 20 I	Pologne	Roumanie art. 44	Tchécoslo- vaquie	Yougo- slavie art. 73
a) convoque les sessions du Soviet	p. 1	p. 1	p. b		p. 1		p. 1
b) émet des décrets	p. 10	p. 8	I, f	p. 8			p. 11
c) interprète les lois en vigueur	p. 4	p. 4	art. 20	art. 16	p. 3	par. 66, p. 2	p. 5
d) dissout le Soviet et fixe les élections	p. 2	p. 5 p. 2	p. V I, a		p. 2	exception- nellement, p. 2	p. 6 p. 3
e) procède aux consultations populaires	p. 16	p. 14	I, d				p. 17
f) annule les arrêtés du gouvernement		p. 13	II				
g) dans l'intervalle des sessions du Soviet relève de leurs fonctions et nomme les ministres	p. 12	p. 12	I, h		p. 11	p. 13	
h) crée des distinctions et titres honorifiques		p. 7			p. 5		
i) décerne les décorations	p. 7	p. 7	I, i		p. 5		p. 8
j) exerce le droit de grâce	p. 6	p. 6	I, j		p. 4		p. 7

	U.R.S.S. art. 49	Albanie art. 54	Bulgarie art. 35	Hongrie art. 20 I	Pologne	Roumanie art. 44	Tchécoslo- vaquie	Yougo- slavie art. 73
k) nomme et relève le commandement de l'armée	p. 11	p. 10	IV	art. 16	p. 12			p. 12
l) dans l'intervalle des sessions du Soviet proclame l'état de guerre	p. 11	p. 10	IV			p. 12		p. 12
m) ordonne la mobilisation	p. 11		IV			p. 12	par. 66, p. 2	p. 12
n) ratifie les traités internationaux	p. 8	p. 9	I, g			p. 13	par. 66, p. 2	p. 9
o) nomme et rappelle les représentants à l'étranger	p. 9	p. 8	I, f			p. 7	par. 66, p. 2	p. 10
p) reçoit les lettres de créance des représentants diplomatiques étrangers	p. 10	p. 8	I, f	p. 8				p. 11
q) proclame la loi martiale		p. 11		art. 16			par. 66, p. 2	

Remarquons d'abord que les organes supérieurs du pouvoir d'État remplacent le pouvoir législatif et le pouvoir exécutif en même temps, laissant aux organes de l'administration d'État un rôle subalterne. Ceci est vrai surtout pour l'U.R.S.S., la Yougoslavie, l'Albanie, la Bulgarie, la Roumanie et la Hongrie. La Pologne et la Tchécoslovaquie gardent encore la division du pouvoir législatif et du pouvoir exécutif, bien que le Conseil d'État prévu par les articles 15 et 16 de la « Petite constitution » polonaise, composé du président de la République, du maréchal et des vice-maréchaux de la Diète et du président de la Chambre suprême de Contrôle, semble jouer déjà le rôle du Præ-

sidium du Soviet suprême de l'U.R.S.S. Le Conseil d'État centralise notamment en ses mains les pouvoirs législatif et exécutif. De plus, le Conseil n'est responsable ni devant la Diète, ni devant aucun autre organisme d'État.

Or, les démocraties populaires ont suivi l'exemple soviétique en accordant au Soviet suprême ou à l'Assemblée populaire (les deux expressions signifient la même réalité) l'omnipotence du pouvoir. Mais, en vérité, c'est surtout le Præsidium, émanant du Soviet suprême ou de l'Assemblée, organisme comptant peu de membres et agissant en permanence, qui détient les vastes pouvoirs mentionnés partiellement plus haut.

La seconde chambre a probablement été abolie par le souci de la centralisation du pouvoir. Il n'y a que la Russie et la Yougoslavie, républiques fédérales, à conserver les deux chambres; la seconde servant à assurer la représentation des républiques fédérées et des autres éléments composants.

Concernant l'ordre économique et social, les textes législatifs des républiques populaires soulignent le désir des législateurs de promouvoir la propriété d'État et les coopératives, mais ils laissent encore un certain champ à la propriété privée réduite presque à rien dans l'Union soviétique.

Tout en énumérant plusieurs libertés laissées aux citoyens, les constitutions des démocraties populaires n'accordent jamais le droit de grève, et la liberté d'enseignement se trouve reléguée à des textes de loi. Même les libertés civiques mentionnées dans les textes sont à sens unique, c'est-à-dire qu'on ne peut en user qu'en faveur et au profit du régime établi. Ceci se trouve répété dans plusieurs textes sous une forme ou sous une autre, en particulier dans les textes des serments de loyauté qui prévoient la fidélité au régime populaire.

En ce qui concerne le système électoral, l'article 141 de la constitution stalinienne prévoit que le droit de présenter des candidats aux élections est accordé aux associations des travailleurs: organisations du parti communiste, syndicats professionnels, coopératives, organisations de la jeunesse, sociétés culturelles.

Rappelons en passant que l'article 126 de la même constitution stipule: « . . . les citoyens les plus actifs et les plus conscients de la

classe ouvrière et des autres couches de travailleurs s'unissent dans le parti communiste [bolchevik] de l'U.R.S.S., avant-garde des travailleurs dans leur lutte pour l'affermissement et le développement du régime socialiste et noyau dirigeant de toutes les organisations de travailleurs, aussi bien des organisations sociales que des organisations d'État. »

Il est évident, d'après la constitution elle-même, que personne, excepté le parti communiste, ne peut présenter de candidats aux élections, vu que toutes les organisations de travailleurs sont dirigées par le parti communiste.

Cette tendance joue un rôle prépondérant aussi dans les républiques populaires, mais les textes de loi ne rendent pas encore officielle la position du parti communiste comme le fait la constitution stalinienne. C'est ainsi que les Diètes des républiques populaires ont connu certains partis d'opposition qui d'ailleurs furent peu à peu supprimés par les mesures administratives.

Le même principe de structure, c'est-à-dire l'Assemblée nationale et ce qui en émane, le Præsidium agissant en permanence, se trouve répété aux autres échelles de l'organisation étatique, comme par exemple pour les républiques fédérées ou autonomes, s'il y a lieu et pour les provinces ou régions autonomes, et enfin comme « organes locaux du pouvoir d'État », dans les unités étatiques de base, comme les villes, les agglomérations rurales, les villages, etc. Dans toutes ces organisations, on retrouve cette même institution sous le nom de « Soviet des députés des travailleurs » ou de « Conseil national » ou encore de « Comité national » ou de « Conseil populaire ». Le Præsidium porte souvent le nom de « Comité exécutif » ou de « Præsidium⁴ ». La « Petite constitution » polonaise n'englobant pas cette question, une loi spéciale portant sur « Les organes territoriaux de pouvoir d'État homogène » du 20 mars 1950 fut publiée dans le *Journal des Lois de la République de Pologne*, n° 14⁵.

⁴ Ch. VIII, art. 94-101, pour l'U.R.S.S.; ch. III, art. 67-74, pour l'Albanie; ch. XII, art. 107-114, pour la Yougoslavie; ch. V, art. 29-35, pour la Hongrie; ch. V, art. 47-55, pour la Bulgarie; tit. VI, art. 75-85, pour la Roumanie; art. X et ch. VI, par. 123-133, pour la Tchécoslovaquie.

⁵ Loi n° 130 du 13 avril 1950, comportant 46 articles.

Les organes locaux du pouvoir d'État sont vraiment des organes omnipotents. Examinons, à titre d'exemple, le paragraphe 125 de la constitution tchécoslovaque qui dit: « Les Comités nationaux, en tant qu'organismes de l'administration populaire unique, ont les tâches suivantes: protéger et renforcer le régime populaire et démocratique; coopérer à la défense de l'État; veiller à la sûreté nationale; contribuer à la conservation et à la prospérité des biens nationaux; participer à l'élaboration et à la réalisation du plan économique unique; planifier et diriger, sur le territoire de leur ressort et dans le cadre du plan économique unique, les efforts édificateurs d'ordre économique, culturel et social; assurer les conditions d'une production agricole et industrielle continue; veiller à l'approvisionnement et au ravitaillement de la population; prendre soin de la santé publique. Ils ont le droit de juger dans le cadre de leur compétence, ils exercent le pouvoir pénal dans les limites prévues par la loi. »

L'article 31 de la constitution de la République populaire de Hongrie stipule, en outre, que « Les conseils locaux prennent, dans les limites de leur pouvoir, les ordonnances qui ne peuvent être contraires à la loi, aux ordonnances ayant force de loi, aux ordonnances publiées par le Conseil des ministres, par les ministres ou par les conseils supérieurs » (paragraphe III). De plus: « Les conseils locaux peuvent annuler ou modifier toutes ordonnances, décisions ou tout arrêté pris par les conseils qui leur sont subordonnés, si ces décisions sont contraires à la Constitution ou aux lois constitutionnelles » (paragraphe IV).

Ajoutons que les conseils et les comités nationaux sont subordonnés aux organes parallèles de l'échelon supérieur, c'est-à-dire aux conseils ou aux comités respectifs. De plus, les dits comités et conseils sont subordonnés aux organes des pouvoirs gouvernemental et exécutif, en particulier au ministre de l'intérieur.

Enfin, pour renforcer encore le contrôle de conformité des conseils au régime, tous les membres doivent prêter, avant leur entrée en fonction, le serment de fidélité au régime populaire. Le refus de prêter serment ou un serment prêté avec réserves, entraînent comme conséquence immédiate, la perte de la fonction (par exemple, le paragraphe 129 de la Constitution tchécoslovaque).

Pour assurer la soumission complète de tous les organes d'État au régime, la loi polonaise liquide tous les organes du gouvernement autonome local, connus en Pologne, souvent depuis des siècles, et assurant la liberté d'administration locale. Ainsi la possibilité d'opposition au régime au pouvoir est pratiquement éliminée à la suite de la centralisation du pouvoir étatique à tous les échelons, et la soumission des organes inférieurs aux organes supérieurs ainsi qu'au gouvernement central (surtout au ministre de l'intérieur).

En conclusion, nous pouvons constater que:

1. Les régimes des démocraties populaires sont modelés sur celui de l'État soviétique.

2. Il y a toutefois des différences, notamment en ce que la soviétisation est moins poussée dans les démocraties populaires qu'en U.R.S.S.

3. Le régime des démocraties populaires est essentiellement transitoire et vise à la soviétisation.

4. Les constitutions des démocraties populaires réservent l'omnipotence du pouvoir étatique à un organisme, c'est-à-dire au Soviet suprême appelé aussi l'Assemblée populaire et surtout à une émanation agissant en permanence, le Præsidium. (La Tchécoslovaquie et la Pologne gardent encore des vestiges de division des pouvoirs d'État.)

5. Les libertés civiques sont accordées à condition qu'elles servent le régime populaire.

Ces conclusions sont d'ailleurs en toute conformité avec l'affirmation de N. P. Farberov, auteur soviétique de premier rang, dont l'ouvrage intitulé *Gosudarstvennoye pravo stran narodnoi demokrattii* (*Droit constitutionnel des pays de démocratie populaire*) fut publié à Moscou en 1949. Il affirme en toute lettre: « Les pays de démocratie populaire sont des États de classes de travailleurs, dirigés par les ouvriers, des États de la période de transition du capitalisme au socialisme, des États d'un nouveau type socialiste ». Nous devons tenir en mémoire que l'expression « socialisme » signifie, en U.R.S.S., le régime de type soviétique.

Le Rivage des Syrtes

Julien Gracq est un des écrivains les plus ésotériques de notre temps. Il est vrai que la publicité étendue et subite que lui a valu le prix Goncourt en a fait une nouvelle *vedette* littéraire et qu'il a ainsi trouvé des centaines de milliers de lecteurs. Mais tout dans son œuvre est de nature à en éloigner la foule, on n'y trouve rien de ce qui fait la pâture habituelle des lecteurs de romans. Tant par les thèmes qui y sont développés que par le style de l'écrivain, *le Rivage des Syrtes*¹, tout comme *Au château d'Argol* et *Un Beau ténébreux*, est une œuvre singulièrement désaccordée à la sensibilité littéraire de notre temps. Il y a chez l'auteur une sorte de répulsion congénitale à tout ce qui est expérience quotidienne, une évasion vers le royaume secret du rêve, une évidente volonté de dépaysement: son roman fait songer à quelque vieux récit exhumé des archives d'une famille éteinte, odore un parfum d'un autre âge, et d'un âge incertain. Ancien élève de l'École normale supérieure, Julien Gracq est aux antipodes d'une certaine tradition *technique* dont Jules Romains est peut-être le représentant, à la fois le plus admirable et le plus détestable; comme cet autre normalien que fut Giraudoux, mais dans un tout autre style, Julien Gracq a créé de toutes pièces un univers romanesque qui lui est propre et dans lequel sont transformés, recréés, les éléments fournis par l'observation et l'érudition.

Cet agrégé d'histoire et de géographie a créé un pays imaginaire, une terre de légende, un royaume de poésie dans lequel des personnages aussi irréels que le pays même vivent, à une époque située hors du temps, une aventure dont, plus que leur volonté, des puissances occultes sont les ressorts. De même qu'il est impossible de situer sur la carte du monde ces terres de la République d'Orsenna et de dire à quelle époque il faut situer l'action, ainsi les personnages gardent, malgré la précision de certains de leurs traits, une imprécision essentielle, une indétermination dernière, grâce à laquelle le destin

¹ Paris, José Corti, 1951; Montréal, le Cercle du Livre de France, 1952.

a prise sur eux. Et si on croit parfois atteindre jusqu'aux régions les plus secrètes de leur être, on a vite fait de découvrir que la part de mystère que recèlent ces personnages est la plus grande et que, derrière l'image qu'on a cru un moment saisir, s'étendent des espaces infinis qui se perdent dans la nuit. Jamais Gracq n'isole parfaitement ces rayons de lumière de la nuit environnante; toujours ces rayons sont entourés d'un halo d'ombres qui fait apparaître la lumière dans la nuit; rares sont les romanciers qui ont su avec autant d'art utiliser le clair-obscur.

Ce n'est pas par hasard que flotte sans cesse sur les terres d'Orsenna une buée *vaporeuse*, que les aubes y sont *spongieuses*, les vitres *embuées*, l'air *nauséeux*. Tout dans l'univers de Gracq a une qualité *mouillée*, quelque chose de proprement liquide. Cette espèce de liquéfaction de toutes choses qu'il opère par son style donne à l'œuvre de Gracq une qualité fluide et, pour y pénétrer, le lecteur doit pour ainsi dire se faire poreux. Gracq n'est pas un visuel et, si son œuvre abonde en images, ces dernières ont toujours quelque chose d'odorant ou de tactile, alors que la couleur en est presque toujours grise. L'univers de Gracq n'est pas un univers qu'on regarde, c'est un univers qu'on touche, qu'on odore. Personnages et objets nous y atteignent plus par les odeurs ou les ondes qu'ils dégagent que par leur forme même. Hommes et choses y ont une certaine inconsistance qui les rend éminemment passibles, qui fait que les puissances occultes, qu'on sent partout agissantes aient à ce point prise sur eux. Plus qu'agissants, ils sont agis, mais la passivité chez eux n'est pas totale, ils ne sont pas de purs jouets aux mains d'une Nature toute puissante: ils vivent par une espèce d'accord essentiel en vertu duquel les forces qu'ils recèlent se confondent avec celles qui les pénètrent, et c'est de cette jonction des puissances intimes et des puissances cosmiques que chacun des êtres tire son sens, sa direction. Dans cet univers, les hommes apparaissent ainsi comme les membres d'un grand corps unique qui serait tout entier innervé et sanguin et dont nous pourrions sentir partout le pouls et les influx nerveux, un peu comme on fait chez Supervielle. Ces brumes qui montent presque constamment des terres d'Orsenna, elles s'étendent aussi dans le royaume intérieur des personnages: il existe entre les hommes et les paysages

une sorte d'harmonie préétablie qui fait du *Rivage des Syrtes* une œuvre de ton unique, de style soutenu, ce qui ne va pas sans une certaine monotonie. Les personnages y ont cette allure de la voiture qui emporte Aldo vers la lointaine province des Syrtes, roulant à travers un paysage d'une merveilleuse imprécision:

Le silence suspect du paysage était rendu plus sensible par les arrêts brusques et les reprises hésitantes de la pluie, et l'impression de *suspens* insolite que communiquaient ses intervalles inégaux. Sous ce jour fuligineux, dans cette moiteur ensommeillée et cette pluie tiède, la voiture roulait plus précautionneusement, jetant sur ce douteux voyage comme une nuance fugitive d'intrusion. Ce feutrage languissant de fin de cauchemar reculait dans les âges, et sous cette haleine chaude et mouillée retrouvait les lignes sommaires, le flou indéterminé et le secret d'une prairie des premiers âges, aux hautes herbes d'embuscade (p. 18).

Il est sans doute difficile de dire autant de choses imprécises dans une langue aussi constamment belle. On songe à Debussy. La prose de Julien Gracq est une musique qui, plus qu'elle ne dit les choses, les suggère; *le Rivage des Syrtes* est une longue symphonie à mouvement unique dont les thèmes sont combinés avec le plus savant contrepoint. Ce prosateur est un grand poète, un enchanteur.

Cette terre de légende qu'a créée Julien Gracq est merveilleusement présente dans son imprécision. Dépasant les recettes du surréalisme dont il était encore trop souvent la victime dans ses deux premiers romans, il a réussi à instaurer, cette fois, un ordre souverain dans ce monde irréel soumis à des puissances magiques. Julien Gracq ne cherche pas tant à élucider des mystères qu'à les circonscrire, à les imposer; il parvient à exprimer l'inexprimable, à donner une présence au silence, à faire vibrer l'immobilité même. Chez lui, le poète n'aspire pas à transformer le mystère en clarté, il s'installe au cœur même du mystère pour l'explorer et l'exprimer. C'est pourquoi, bien que *le Rivage des Syrtes* soit une sorte d'épopée de l'aventure, de poème de l'action, le silence, l'immobilité et la mort auxquels toutes choses aboutiront sont déjà présents au cœur même de l'événement comme pour le pourrir à la racine. Cette impression de *pourrissement* ne nous est pas donnée seulement par ces odeurs *nauséuses* que dégagent tant de lieux², elle vient aussi et

² Cette impression, Gracq la donne surtout par le procédé de la répétition: « cette odeur froide de cave et de pavé moisi » (p. 21), « la même odeur froide et moisie » (p. 22), « à la froide odeur moisie de suaire » (p. 22).

surtout de ce procédé d'écriture par lequel l'auteur parvient à noyer pour ainsi dire tous les objets qu'il évoque dans une sorte de nébuleuse informe au sein de laquelle les contours de toutes choses sont abolis, comme les notes se perdent dans un accord: *aboli bibelot d'inanité sonore* — ce vers du poète contient presque toute la poésie de Gracq. Les brumes partout présentes dans ses paysages ne sont pas un accessoire ajouté à la nature, elles sont la lumière même dans laquelle la nature est vue, et elles sont même pour ainsi dire la substance dont sont faits les personnages qui ont quelque chose de spectral, de fantomatique: ombres plus qu'hommes. Ici, le mystère n'est pas ce résidu irréductible auquel on peut aboutir au terme d'une patiente tentative d'élucidation, il est premier, il est essentiel, il est omniprésent et ce n'est que dans et par ce mystère que se découvrent des éléments de clarté.

Ce n'est pas l'aspect le moins étrange de l'art de Gracq que cet emploi qu'il fait du procédé de la répétition pour rendre toutes choses plus imprécises. Le passage déjà cité est de ce point de vue significatif, et il n'est pas exceptionnel. L'adjectif et son dérivé, l'adverbe, jouent un rôle essentiel dans son écriture; ils sont pour ainsi dire la pierre angulaire de cette langue où, trop précis, noms et verbes sont relégués au second plan. Comme il ne peut évidemment se passer de noms et de verbes pour écrire, il les choisit le plus souvent pour ce qu'ils ont d'imprécis, de fugitif, plus que pour ce qu'ils affirment ou définissent. Et, si paradoxal que ce puisse paraître, la grande richesse de la langue de Gracq devient ainsi un facteur d'imprécision plus que de clarté, toutes ses ressources étant mises en œuvre pour précisément abolir le bibelot d'inanité sonore ou, en d'autres termes, détruire en l'exprimant ce que l'objet vain a de trop précis et lui substituer un pur objet rêvé. C'est par là que Gracq continue le surréalisme qui, on le sait, fut essentiellement une vaste entreprise de destruction des choses par la destruction même du langage qui a le pouvoir de les nommer, de les susciter, de les faire être, afin de construire sur leurs ruines un monde nouveau.

Ce procédé de la multiplication de termes imprécis peut devenir parfois fastidieux, mais le plus souvent il réussit à provoquer chez

le lecteur une sorte d'ébranlement, de commotion, d'émotion — c'est-à-dire de motion hors de soi — qui plonge ce dernier dans des eaux légèrement vaseuses dans lesquelles il lui faut précisément nager. On pourrait dire que ce à quoi vise l'art de Gracq, ce n'est pas à une *présentation* des choses au lecteur, mais à *immersion* de ce dernier en elles. Cet art a quelque chose de gluant, de visqueux; une fois qu'on y a pénétré, il est difficile de s'en déprendre, et le lecteur est amené à participer à cette expérience d'évanouissement, d'anéantissement, qui semble bien être l'expérience fondamentale, le point de départ de Gracq. Rien de plus significatif, peut-être, de cette expérience que cette évocation par Aldo des premiers temps de son séjour dans les Syrtes:

C'est toujours avec une vivacité intense que revient en moi l'impression anormalement forte de dépaysement que je ressentis dès mon arrivée, et toujours à ce rapide voyage qu'elle s'attache pour moi avec le plus de prédilection. Nous glissions dans le fil d'un fleuve d'air froid que la route poussiéreuse jalonnait de vagues pâleurs; de part et d'autre de la route, l'obscurité se refermait opaque; au long des chemins écartés, où toute rencontre paraissait déjà si improbable, rien n'égalait le vague indécis des formes qui s'ébauchaient de l'ombre pour y rentrer aussitôt. Dans l'absence de tout repère visible, je sentais monter en moi cette atonie légère et progressive du sens de l'orientation et de la distance qui nous immobilise avant tout indice, comme l'étourdissement commençant d'un malaise, au milieu d'une route où l'on s'est égaré. Sur cette terre engourdie dans un sommeil sans rêves, le brasillement énorme et stupéfiant des étoiles déferlait de partout en l'amenuisant comme une marée, exaspérant l'ouïe jusqu'à un affinement maladif de son crépitement d'étincelles bleues et sèches, comme on tend l'oreille malgré soi à la mer devinée dans l'extrême lointain. Emporté dans cette course exaltante au plus creux de l'ombre pure, je me baignais pour la première fois dans ces nuits du Sud inconnues d'Orsenna, comme dans une eau initiatique. Quelque chose m'était promis, quelque chose m'était dévoilé; j'entrais sans éclaircissement aucun dans une intimité presque angoissante, j'attendais le matin, offert déjà de tous mes yeux aveugles, comme on s'avance les yeux bandés vers le lieu de la révélation (p. 17).

Ce paragraphe qui nous annonce une *révélation*, qui nous révèle qu'à Aldo quelque chose était *promis, dévoilé* — et cette attente de *l'avènement* est constante dans tout le récit, — situe l'avènement imminent dans un monde qui le rend pour ainsi dire préalablement vain: *vagues pâleurs, obscurité, le vague indécis des formes, l'absence de tout repère visible, l'atonie du sens de l'orientation et de la dis-*

tance, l'étourdissement, cette terre engourdie dans un sommeil sans rêves, toutes ces évocations créent une sorte d'absence première au sein de laquelle toute présence devient illusion, ombre, fantôme. Il y a sans doute dans *le Rivage des Syrtes* ce thème partout présent de l'Aventure, de l'Avènement, de la Naissance ou de l'Espérance, mais partout il nous est rappelé avec une ambiguïté essentielle et il reste un mystère dans ce monde de la Pesanteur, du Sommeil et de la Sécurité. Il semble bien que, dans ce pays de poésie, l'homme ne sorte du sommeil que pour entrer dans la mort, ou plutôt: que la mort soit déjà présente au cœur de la vie pour la pourrir à la racine et que l'aventure n'ait ici d'autre sens que de précipiter cette décomposition dernière de toutes choses rejoignant le néant qui les attire irrésistiblement. De même qu'Alan Murchison allait vers la mort comme vers une révélation promise, ainsi la République d'Orsenna est poussée vers la destruction par des puissances mystérieuses dont Aldo est l'instrument inconscient.

Cette expérience de la mort semble bien être l'expérience fondamentale de Julien Gracq, celle qui donne à son œuvre son sens, sa direction, son être propre en tant que représentation poétique du monde, ou mieux: le fondement sur lequel il construit un monde nouveau. On songe à Rimbaud disant que *nous ne sommes pas au monde, que la vraie vie est absente*: Aldo aussi est absent, il n'est pas d'Orsenna, sa patrie est cette terre de rêve future qu'il explore, et qu'il fera être. Phénomène mystérieux, c'est par son absence même qu'il est amené à agir si puissamment, c'est par sa soumission à des forces qui défient la raison qu'il est l'instrument grâce auquel sera établi un ordre nouveau. C'est parce qu'il ne comprend pas ce qu'il fait qu'Aldo réalise les desseins secrets du Seigneur d'Orsenna.

Grâce à ses victoires sur les Infidèles et à son commerce avec l'Orient, la République légendaire a connu une ère de puissance et de gloire et le confort dans lequel sommeillent encore ses populations témoignent de sa grandeur passée. Orsenna a « la mort sur le visage » et rien n'indique que cette euphorie doive cesser. Lorsque, voulant sortir de cet *ennui supérieur* auquel il a accédé, Aldo est désigné comme Observateur auprès des Forces Légères que la Sei-

gneurie maintient dans la lointaine province des Syrtes, il quitte une capitale endormie pour s'installer dans cette Amirauté qui est le sommeil même. L'Amirauté domine une mer morte, dont les grandes vasières viennent toucher ces sables stériles sur lesquels se découvrent encore des vestiges, des ruines antiques. C'est là, où rien ne se passe, où Marino incarne cet équilibre auquel atteignent les choses qui ne bougent pas, qu'Aldo va inconsciemment opérer ce travail de désorganisation de l'ordre apparent pour faire naître un ordre nouveau. Tout dort à l'Amirauté, et c'est de ce sommeil que ce jeune aristocrate tirera « la certitude de l'événement » ; c'est de cette mort apparente que lui viendra « la confirmation d'un prodige ». La chambre des cartes, où il passe des heures « englué dans une immobilité hypnotique », est ce lieu où il sent plus que partout ailleurs, l'imminence de l'*inattendu*, du *soudain* et de l'*ailleurs*. Vanessa, dont il devient l'amant, donne un nom à cet ailleurs : c'est le Farghestan avec lequel Orsenna est théoriquement en guerre, bien que les hostilités aient cessé depuis trois cents ans. Aldo devient celui qui ne peut s'empêcher de penser à *l'autre rive*, qui sera irrésistiblement attiré par ce Farghestan qu'il a longuement observé sur les cartes mais qui lui reste inconnu. Et, de même que cette conscience de l'avènement imminent est née en Aldo de forces mystérieuses, ainsi il précipitera les événements par des actes dont le sens et la portée réels lui resteront inconnus jusqu'à sa comparution devant le Seigneur Daniello aux dernières pages du récit. Dans un sens tout autre que celui que saint Paul donnait à ces mots, on peut dire qu'Aldo est essentiellement celui qui ne fait pas ce qu'il veut et qui fait ce qu'il ne veut pas.

On peut aussi dire que, de même que les paysages de Gracq sont des états d'âme, les personnages du *Rivage des Syrtes* sont des états de pays : ils ne sont, en effet, que des *lieux* où opèrent des puissances occultes, mystérieuses. Lorsqu'Aldo viole les eaux territoriales du Farghestan, violation qui amènera la reprise des hostilités entre les deux pays, il n'a pas délibérément commis un acte de guerre. « *Quelqu'un* est allé là-bas. Parce qu'il n'y avait pas d'autre issue. Parce que c'était l'heure. Parce qu'il fallait que quelqu'un y aille . . . tout est bien. » Ainsi parle Vanessa, qui est donnée à Aldo « comme

un guide », parce qu'elle est « du sexe qui pèse de tout son poids sur les portes d'angoisse, du sexe mystérieusement docile et consentant d'avance à ce qui s'annonce au delà de la catastrophe et de la nuit ». Aldo est ce lieu que le Destin a choisi pour s'insérer dans Orsenna; il est celui qui a lu les Signes écrits au Livre et qui « apporte la nouvelle d'une ténébreuse naissance ». On retrouve ainsi dans la suggestion des pouvoirs des êtres la même imprécision qu'on découvre dans les paysages. Quand, les hostilités imminentes, il repart pour la province des Syrtes afin d'y commander les Forces légères, Aldo dit savoir « pour quoi désormais le décor était planté », car il « n'y a entre les peuples qu'une sorte de contacts »; mais il ne sait pas quel visage prendra le destin, comme il ne savait pas jusque là quelle forme il lui donnait lui-même. Le secret reste entier, l'ambiguïté fondamentale demeure. Sans doute, la guerre précipitera la mort, mais elle ne l'apportera pas à Orsenna: sous une forme ou sous une autre, la mort est toujours là, elle a le dernier comme le premier mot, elle est la condition même de tout ce qui est. Aldo est le poète de l'Aventure, de la Naissance; mais l'Aventure est l'imprévisible et la Naissance n'est que la promesse de la mort. Et c'est la destruction prochaine qu'annonce, à la dernière page, l'imminence de l'action. Tel est, semble-t-il, le sens de cette œuvre complexe et mystérieuse, dont les thèmes se marient constamment afin de mieux pouvoir s'anéantir l'un l'autre, et dont les richesses sont inépuisables.

Cet admirable récit, composé avec un art achevé et écrit dans une langue merveilleuse, est un des grands romans de notre temps, une de ces trop rares œuvres qu'une seule lecture ne saurait épuiser. La part de mystère qu'il recèle nous invite à y revenir, non certes pour tenter d'épuiser ce mystère, mais pour tenter de l'approcher du moins. *Le Rivage des Syrtes* est une œuvre qui nous envoûte sans nous combler: habitués que nous sommes aux idées claires, nous supportons mal d'être constamment maintenus dans un univers soumis à des puissances indéfinissables où les personnages sont entraînés dans une aventure dont ils ne possèdent pas la clé. Il y a au delà des mots un univers secret; au delà des faits, une aventure lourde d'inconnu. Julien Gracq est une sorte de prêtre d'une religion naturelle qui invite l'homme à se soumettre par l'action à des pouvoirs qui lui échap-

pent et qui l'atteignent d'un au-delà lui-même inaccessible et indéfinissable. Il nous impose un monde impénétrable et, loin de le nier, cherche à nous rendre présent ce mystère que sont toutes choses. Ce poète de la nuit et de la mort a su créer un monde poétique, une terre de légende, d'une grande beauté et à nous rendre familier ce qui nous est le plus étranger.

Guy SYLVESTRE,
de la Société royale du Canada.

Chronique universitaire

GRADES HONORIFIQUES.

A la collation des grades de la fin de l'année, le T. R. P. Jean-Charles Laframboise, o.m.i., recteur, a conféré le grade de docteur en droit *honoris causa* à deux éminents représentants de la politique et à deux membres très méritants de la carrière universitaire. Ce sont les honorables Paul Martin, ministre de la Santé dans le cabinet fédéral, et Louis-P. Cécile, ministre du Tourisme dans le cabinet Ontarien, ainsi que M^{sr} A.-M. Parent, vice-recteur de l'Université Laval de Québec, et le R. P. L. J. Bondy, c.s.b., supérieur du collège St. Michael's de Toronto.

FACULTÉS ECCLÉSIASTIQUES.

Un grand nombre de professeurs ont récemment pris part à des congrès scientifiques. Le R. P. Germain Hudon, o.m.i., s'est rendu à Montréal au congrès de joséphologie tenu à l'Oratoire Saint-Joseph; le R. P. Gérard Gagnon, o.m.i., a participé au congrès de l'American Catholic Philosophical Association, à Cleveland; le R. P. Gaston Carrière, o.m.i., a lu une communication à l'Oblate Educational Conference, à Kansas City, Missouri; le R. P. Rosaire Bellemare, o.m.i., a pris part au congrès des humanités à Québec; le R. P. Eugène Marcotte, o.m.i., a participé aux journées sociales de Sherbrooke et à la réunion de l'American Theological Association à l'Université Notre-Dame, Indiana, et le R. P. Fernand Jetté, o.m.i., s'est rendu à New York pour assister, à l'Université Fordham, au « IV Annual Mission Institute ».

La Faculté de Philosophie a octroyé le doctorat en philosophie à M. Robert J. Kreyche, professeur à l'Université Loyola de Chicago, qui a préparé une thèse sur *The Naturalism of Roy Wood Sellars*.

La Faculté de Philosophie vient d'obtenir du Sénat académique l'autorisation de préparer les élèves au grade du baccalauréat ès arts avec spécialisation en philosophie, après la troisième année de philosophie.

Le R. P. Philippe Cornellier, o.m.i., supérieur du Séminaire universitaire, s'est embarqué le 8 mai à destination de Barcelone où il représentera l'Université et lira un rapport au Congrès eucharistique international. D'autres professeurs du Séminaire universitaire présenteront également des communications au même congrès.

La Faculté de Droit canonique offre cet été des cours de droit canonique à l'intention des religieux et religieuses. Une série de soixante cours porte sur les *principes généraux de droit canonique* et sur la *législation canonique des religieux*.

ANNUAIRES.

Plusieurs nouveaux annuaires viennent de sortir des presses. En plus de l'*Annuaire des Cours d'Été*, dont il a été question dans la dernière chronique, et de l'*Annuaire du Séminaire universitaire*, l'*Annuaire de l'École des Gradués* et l'*Annuaire de la Faculté des Arts* présentent d'importants changements.

A l'École des Gradués, on a ajouté notamment une section de mathématiques conduisant au diplôme d'études supérieures, à la maîtrise ès arts, à la maîtrise ès sciences, au doctorat en philosophie et au doctorat ès sciences. Plusieurs nouveaux cours ont également été ajoutés dans les différentes sections.

L'*Annuaire de la Faculté des Arts*, augmentée d'une dizaine de pages, donne la description des nouveaux cours conduisant aux baccalauréats ès arts avec mention en coopération et en sciences géographiques, au baccalauréat ès sciences avec mention en sciences géographiques, au baccalauréat ès sciences commerciales en coopération et au baccalauréat ès arts avec spécialisation en philosophie.

COURS SUPÉRIEURS EN CHIMIE.

Le Sénat académique a autorisé la Faculté des Arts à préparer ses candidats aux grades de bacheliers ès arts et de bacheliers ès sciences avec spécialisation en science chimique, de maître ès arts, de maître ès science, de docteur en philosophie et de docteur ès sciences en chimie. Les programmes de ces différents cours ont été approuvés récemment.

ÉCOLE DE MUSIQUE.

Le Chœur Palestrina de l'École de Musique, après avoir donné un concert fort goûté à Ottawa, s'est rendu à Montréal. Les amateurs de belle musique religieuse et profane ont pu entendre ce chœur de quatre-vingts voix dans un concert présenté dans l'amphithéâtre du Collège Saint-Laurent. La presse montréalaise a décerné de justes éloges au Chœur Palestrina. La chorale a également participé à cette même occasion à une expérience au réseau montréalais de la télévision de Radio-Canada.

Le Chœur a donné ensuite un second récital à Ottawa avec accompagnement d'orgue, dans l'église du Sacré-Cœur.

NOUVELLE BOURSE.

Un ami de l'Université vient de fonder une nouvelle bourse connue sous le nom de Chester Walters pour favoriser les études en administration publique et dans les sciences annexes.

Bibliographie

Comptes rendus bibliographiques

Jésus-Christ, Centre de la Vie du Chrétien. Paris, Lethielleux, 1951. 18,5 cm., 376 p.

Dans le *Cours d'Instruction religieuse*, conforme au Plan national pour le Secondaire et publié sous la direction du R. P. Baumgartner, professeur à la Faculté de Théologie des Jésuites d'Enghein, le présent ouvrage, destiné à la Classe de Première, i.e. Rhétorique, comprend trois parties: *Jésus-Christ, l'Homme Nouveau venu renouveler le monde — le Chrétien, l'homme renouvelé par Jésus-Christ — le Chrétien et les valeurs humaines.*

Dans la première partie de ce manuel, l'auteur rappelle les grandes étapes de l'histoire évangélique, l'inauguration du Royaume, le mystère du Seigneur souffrant et glorieux, et il étudie la personne de Jésus.

Le mystère de notre filiation divine est analysé dans la deuxième partie, qui décrit pleinement « le fils du Royaume ». Il est question du « Royaume de Dieu » annoncé par le Christ des Synoptiques, du « Mystère » caché de toute éternité dans les desseins du Père et prêché par saint Paul, et de la « Vie éternelle » contemplée par saint Jean dans le Verbe fait chair.

Une dernière partie aborde les questions suivantes: les principes généraux d'un humanisme chrétien, le développement chrétien de la personnalité, l'attitude chrétienne à l'égard du travail, des valeurs de culture et des valeurs familiales, et le témoignage de la sainteté chrétienne.

Mis à l'épreuve par quinze années d'enseignement et parfaitement adapté aux besoins des chrétiens d'aujourd'hui, cet ouvrage doctrinal d'une grande densité n'oublie pas la présence de la vertu de foi chez les grands étudiants du Secondaire et ne craint pas de leur demander un effort de réflexion. Il contribuera sûrement à leur solide formation chrétienne et à la profondeur de leur vie spirituelle.

Henri SAINT-DENIS, o.m.i.

* * *

A. LYONNET. — *Préambule à l'Acte de Foi.* Paris, Lethielleux, 1950. 19,5 cm., 109 p.

La bande qui entourait ce petit livre portait l'inscription « Être chrétien, qu'est-ce à dire ? » et cela décrivait mieux l'ouvrage que ne le fait son titre. Il est question, non seulement de la foi et des conditions qu'elle réclame, mais aussi de la grâce, du péché, des sacrements, de l'Église et de la sainte Vierge.

Ce sont des notes sans prétention littéraire et sans grande originalité, des explications catéchistiques et des réflexions personnelles, écrites par l'abbé Lyonnet, lorsqu'il fut en captivité au Stalag VI-A, pendant la dernière guerre. On n'y trouvera pas de développements bien profonds, mais en revanche des aperçus et des perspectives chrétiennes, qui révèlent une âme méditative et un souci apostolique.

Henri SAINT-DENIS, o.m.i.

* * *

SA SAINTETÉ PIE XII. — *Allocutions aux jeunes époux*. Tome II. *Autour du Foyer Chrétien*. Paris, Lethielleux, 1951. 18 cm., 256 p.

Ce deuxième volume des allocutions de S. S. Pie XII aux nouveaux époux nous offre la traduction d'une trentaine de brefs discours ou sermons prononcés entre janvier 1941 et mai 1943.

Voici les titres de quelques chapitres: *Sacerdoce et mariage — L'autorité dans la famille — Coopération entre époux — L'union indissoluble et ses ennemis — Maîtres et domestiques — La fidélité conjugale — Les vertus du foyer domestique*, etc.

Émouvant témoignage du zèle ardent et de la vive sollicitude du Saint-Père pour assurer le caractère véritablement chrétien de la vie familiale, ce livre sera souverainement utile aux fiancés, aux époux et aux prêtres, qui y trouveront, en un style familier, souvent éloquent et toujours empreint d'une foi profonde et d'une grande bonté, qui rappelle la manière de saint François de Sales, une somme précieuse de conseils et d'exhortations, qui éclaireront et fortifieront ceux dont la vocation est de fonder un foyer chrétien.

Henri SAINT-DENIS, o.m.i.

* * *

Chanoine PAUL MARC. — *Dans le Royaume intérieur*. Paris, Lethielleux, 1951. 18,5 cm., 194 p.

Les soixante premières pages de cet ouvrage sont consacrées à une notice biographique du chanoine Marc, où les principales étapes de sa vie (1882-1950), ses œuvres, ses méthodes et surtout son « âme » sont admirablement décrites.

La majeure partie du volume contient des pages inédites de celui qui fut, pendant plus de quarante ans, le dévoué et énergique curé de la paroisse Saint-Nicolas, à Paris, et qui publia une dizaine d'ouvrages très appréciés de spiritualité. Ces pages posthumes d'accent prenant et d'ardeur apostolique traitent des sujets suivants: Le prêtre, la messe, la communion, la méditation, la vocation, le devoir d'état, la dévotion aux Anges, etc. Les nombreux lecteurs du regretté chanoine y retrouveront la vivante et consolante spiritualité d'un véritable éveillé d'âmes.

Henri SAINT-DENIS, o.m.i.

* * *

GUSTAVE THILS. — *Théologie et Réalité sociale*. Paris, Casterman, 1952. 21,5 cm., 296 p.

Dans la première partie de ce livre, qui suppose qu'on connaisse déjà son autre ouvrage *Théologie des Réalités terrestres* en deux volumes, le chanoine Thils, professeur à l'Université de Louvain, traite des rapports généraux de la science théologique avec les sociétés humaines; puis, dans la seconde partie, il considère,

les uns après les autres, les différents chapitres de la théologie dogmatique, pour en faire ressortir les résonances sociales.

Ainsi, il étudie le *Dogme trinitaire* au point de vue social. Au sujet de *Dieu créateur*, il réfute l'athéisme sociologique et le positivisme social, et rappelle que Dieu est le souverain maître et le législateur suprême des sociétés, dont l'*operatio propria* doit être régie par Sa loi. *La finalité des sociétés humaines* est la glorification de Dieu et les services à rendre aux chrétiens. Dans le chapitre *Péché et désordres des sociétés*, l'auteur montre comment les sociétés humaines ont empêché l'épanouissement du chrétien et fait l'œuvre de Satan, en contribuant à la déchristianisation progressive des masses.

Tout le chapitre *Rédemption des sociétés humaines* est un magnifique commentaire de la formule de saint Paul « Instaurare omnia in Christo ». Lorsqu'il est question de *la Réalisation de cette rédemption*, il traite du Christ-Roi, de l'Esprit Saint et de Son emprise sur le temporel, et de l'Église, sous les trois aspects : sagesse, rites et autorité, et il indique que les anges et les saints, en particulier les patrons de localités et de pays, participent à cette rédemption.

Il y a aussi un chapitre sur *les Grâces d'état*, que certains supposés théologiens, qui se piquent de mettre en doute la réalité de ces grâces non sacramentelles, feraient bien de lire.

Dans le chapitre intitulé *Rédemption en marche*, il est question de spiritualité et de certaines erreurs, comme le modernisme. Nous ne trouvons pas très heureuse sa charge à fond de train contre les catholiques intégraux. Il semble qu'il ait voulu se faire pardonner par d'aucuns sa dénonciation du modernisme, en se tournant avec la même vigueur contre les « intégralistes ». Cette expression est ambiguë car elle pourrait désigner également les stagnants ou retardataires et ceux qui entendent ne pas édulcorer leur catholicisme.

Enfin, sous le titre *Société et Béatitude*, l'auteur envisage la vie sociale dans l'au-delà.

Comme le dit l'auteur lui-même, « il s'agit d'une ébauche, d'un premier jet, et non d'un travail parvenu au terme ». Tout de même, il a le grand mérite de faire œuvre de pionnier, en insistant sur un aspect plutôt négligé de la théologie, que les manuels d'ordinaire passent sous silence. Il semble que saint Thomas d'Aquin n'était pas hanté par le sens de la collectivité et de la réalité sociale, comme le sont nos contemporains, et qu'on puisse ajouter quelques corollaires à la Somme.

Cet ouvrage, qui rappelle les bases dogmatiques d'un ordre social chrétien, condition première de paix, est d'une lecture captivante et d'un intérêt pratique capital.

Henri SAINT-DENIS, o.m.i.

* * *

PAUL FOULQUIÉ. — *Morale Pratique*. Paris, Éditions de l'École, 1951. 22 cm., 294 p.

Sous le chef « disciplines individuelles », voici les « vertus » dont il s'agit : connaissance de soi, sincérité, loyauté, respect de la vérité, courage, bonté, sympathie, propreté, politesse, savoir-vivre. Tout cela est très bien ; mais est-ce suffisant ?

Puis, il est question des vertus professionnelles, comme le bon travail et la conscience professionnelle, et de la vie en groupe, soit à l'école, dans la famille, la cité, la patrie, ou à l'échelon international.

Quand l'auteur discute des « fausses idéologies », il fustige à bon droit le racisme et le facisme, mais il ne trouve pas le moyen de dire un mot au sujet du communisme, qui est pourtant une idéologie plus insidieuse et plus menaçante que les deux autres.

Dans ce manuel de classe sur la morale pratique, on chercherait en vain un mot sur la vertu de religion et les vertus théologiques. Ce texte purement naturaliste, selon les exigences du « Programme officiel », plaira sûrement aux tenants du laïcisme et de la morale indépendante; mais nous ne voyons pas comment les Écoles libres, qui se doivent de former non pas seulement des bons païens, mais des chrétiens pratiquants, puissent trouver profit à se servir de ce volume, qui, à notre avis, pêche notablement par déficience.

Henri SAINT-DENIS, o.m.i.

* * *

L'attività della Santa Sede nel 1950. Pubblicazione non ufficiale. [Città del Vaticano], Tipografia Poliglotta Vaticana, [s.d.]. 23 cm., 703 p.

Il n'est pas toujours facile à plusieurs milliers de mille du Saint-Siège de se faire une idée exacte de l'immense activité du successeur de Pierre. Ce volume qui décrit de façon très schématique l'œuvre accomplie par le Saint-Père, les diverses congrégations romaines, les œuvres de charité, les organes de culture, d'art et de science, ainsi que du comité central de l'année sainte, de l'Œuvre pontificale pour la Préservation de la Foi à Rome, le gouvernement de la Cité du Vatican et la T. S. F. Vaticane est d'une richesse de renseignements insurpassable.

La chronique des événements, des audiences du Saint-Père et des activités des congrégations couvre à elle seule 300 pages du volume. On peut suivre la vie du Saint-Siège au jour le jour. Les divers index pour leur part prennent les 200 dernières pages de l'ouvrage et en rendent la consultation rapide et facile.

Les illustrations très nombreuses et choisies avec un parfait discernement montrent bien l'universalité de l'Église, le prestige dont elle jouit par tout l'univers, et nous aident à revivre les joies profondes et surnaturelles de l'année sainte.

En un mot, nous avons là une mine inépuisable de renseignements sur l'année 1950 qui vient s'ajouter aux autres volumes publiés par les Presses vaticanes sur l'activité du Saint-Siège. Ce volume devrait figurer dans toutes les bibliothèques des catholiques.

Gaston CARRIÈRE, o.m.i.

* * *

C. GUTIÉRREZ S.J. — *Españoles en Trento.* (Corpus Tridentinum Hispanicum, I.) Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Instituto « Jerónimo Zurita », Sección de historia moderna « Simancas ». Valladolid 1951. 24 cm., lxxx-1061 p., 4 pl.

Avec cet excellent travail du R. P. G., la section d'histoire moderne « Simancas » de l'Université de Valladolid introduit son *Corpus Tridentinum Hispanicum*, série d'études historiques sur la participation espagnole au Concile de Trente. Point n'est besoin de signaler l'intérêt du sujet, quand on sait la place de ce Concile dans l'histoire de l'Église et le rôle prépondérant qu'y a joué l'Espagne, dans toute la splendeur et la puissance de son *Siglo d'Oro*. Mais surtout, s'il faut en juger par les débuts, cette collection s'annonce des plus sérieuses et il y a beaucoup à en espérer pour le plus grand avantage des historiens et des théologiens.

Avant d'analyser le rôle des espagnols présents au Concile, il fallait nous présenter ces personnages. C'est le but que s'est proposé le R. P. G. en éditant

et annotant un « *Catalogus Patrum, Oratorum, Theologorum, Jurisconsultorum et aliorum Hispanorum, qui Synodo Tridentinae interfuerunt . . .* », conservé en manuscrit au Colegio Mayor de Santa Cruz, à Valladolid. Une introduction (p. xxxix-lxxx) donne d'abord l'examen critique du document: description, sources, date et auteur, valeur. Vient ensuite le texte, publié in extenso dans son original latin et complété par une traduction espagnole, par des notes du R. P. G. (p. 3-1035). Enfin, en appendice, des listes plus complètes des participants espagnols au Concile, avec leur distribution par Ordres religieux et par provinces civiles d'origine (p. 1038-1053).

L'étude du document permet à l'A. d'en fixer la composition entre 1727 et 1738 et de l'attribuer à François-Vincent Gomez (1693-1738). Ce n'est pas, tant s'en faut, une œuvre parfaite, et le R. P. G. s'applique à en combler les lacunes et à en corriger les inexactitudes. Parmi ses 191 participants espagnols, Gomez a donné place, non seulement à 22 portugais, ce qui s'explique à l'époque, mais aussi à quatre italiens. Des 165 espagnols proprement dits, il faut encore en déduire cinq qui n'ont certainement pas assisté au Concile, et six autres dont la participation ne peut être établie avec certitude. Par contre, Gomez passe sous silence un bon nombre de participants de moindre importance; le R. P. G. a pu en retracer 85, qu'il ajoute, mais sans biographies, dans les appendices précités; et il estime que le nombre total a dû approcher, sinon dépasser, le millier (cf. p. lvi-lvii).

Mais surtout, les renseignements de Gomez sur chaque participant demandaient à être corrigés et complétés; le R. P. G. s'y est appliqué par de nombreuses et sérieuses notes critiques, qui constituent la partie de beaucoup la plus importante et la plus précieuse de son œuvre. Avec un sens critique averti et consciencieux, il n'a rien voulu avancer sans preuves solides à l'appui: ce qui demandait un travail immense et délicat, vu le nombre et la variété des personnages, vu l'abondance aussi de la littérature à consulter sur le sujet (voir la bonne bibliographie abrégée des p. xix-xxxviii), et plus encore, les interminables recherches d'archives pour éclairer par des documents inédits bien des détails que les études les plus récentes laissaient encore en suspens. On devine donc — et l'on admire — la somme de patientes recherches que l'A. a dû s'imposer pour en arriver aux conclusions qu'il est en mesure de nous livrer.

Naturellement, une œuvre de ce genre encyclopédique ne peut prétendre à donner une biographie complète de chacun de ses personnages. Plusieurs, ici, ne retiennent pas longtemps le lecteur, pas plus dans le manuscrit de Gomez que dans les notes de l'A. Sur la plupart, pourtant, on trouvera rassemblées là des notes biographiques déjà assez substantielles et toujours soigneusement vérifiées; et ces notes prendront des proportions plus considérables, comme il convient, dans le cas des principaux artisans de l'œuvre tridentine, comme Laynez et Salmeron, Lunel, Castro et Vega, Pierre et Dominique Soto, Cano et Carranza, et tant d'autres.

On peut juger par là des inestimables services que peut rendre cette œuvre, comme aussi des grands éloges et de la reconnaissance qu'elle mérite à son auteur. C'est un livre qui fait fort bien présager de la collection qu'il inaugure, et pour laquelle il constitue une introduction indispensable. Ajoutons — détail qui ne manque pas d'importance, surtout de nos jours, — qu'il se présente dans une tenue typographique presque impeccable.

Eugène MARCOTTE, o.m.i.

DENIS HUERRE, O.S.B. — *Jean-Baptiste Muard, Fondateur de la Pierre-qui-Vire*. Préface d'Étienne Gilson. [La Pierre-qui-Vire, 1950]. 19 cm., 414 p.

Le livre de dom Huerre n'est pas une biographie; il contient une étude d'âme, selon le mot de l'A. Ce qu'on peut y lire de faits extérieurs de la vie du P. Muard (1809-1854) n'intervient que pour la compréhension de sa vraie vie, l'union toujours plus intime à Dieu. Il fallait cette étude pour restituer son unité à cette vie d'un prêtre de paroisse, qui, ne pouvant réaliser son désir des missions chinoises, prêche des missions diocésaines, puis après trois ans de retraite presque entière, va découvrir la vie bénédictine à Subiaco, pour enfin fonder la Pierre-qui-Vire. A cette « instabilité » extérieure s'ajoutent des hésitations intérieures. Car le P. Muard est souvent indécis — et cependant très ferme. La grâce le prend là et, pour ce grand pénitent, ménage en cela même de dures épreuves. Quand il est assuré de la volonté divine, pas d'hésitation. Mais quel est jour après jour le vouloir de Dieu? Il désire d'autant plus le connaître sans délai, qu'il sent plus ferme sa détermination de l'accomplir. Ainsi la grâce, respectueuse de ses lenteurs, par des expériences qui nous paraîtraient tâtonnantes, l'achemine à la découverte majeure de sa vie: l'insuffisance apostolique du seul travail missionnaire. De là son projet et ses essais de vie contemplative et pénitente dans la solitude, d'où le prédicateur sort pour annoncer la Parole.

Ce trop peu que nous venons de dire suffit à faire soupçonner la richesse du livre de dom Huerre. La remarquable application de l'A. à suivre les moindres variations spirituelles du P. Muard, ne paraîtra fastidieuse que si l'on reste insensible à la grandeur du sujet et ne parvient pas à comprendre comment se réalise l'unité d'une âme. Pour nous, cela fait le prix de cette étude.

Nous nous permettrons de signaler un simple défaut: les trop nombreuses négligences d'orthographe ou de typographie. L'absence de prétention littéraire ne justifie pas d'écrire très souvent: capucins, Saint François-Régis (avec ou sans trait d'union), l'abbé d'Arcy ou parfois, Darcy, osons-le dire. La première phrase de la page 331 est même plus qu'incorrecte: « La pénible situation des monastères de son pays ne lui en permettant de n'en désigner aucun . . . » Notre surprise est d'autant plus grande que le livre vient de la Pierre-qui-Vire.

Rosaire BELLEMARE, o.m.i.

* * *

R.-H. SHEVENELL, O.M.I. — *Recherches et Thèses. Research and Theses. Une nouvelle Méthodologie*. Ottawa, les Éditions de l'Université d'Ottawa, 1951. 28 cm., xii-123 p.

Les pédagogues du XX^e siècle ont lancé la devise: *apprendre à apprendre!* Les collèges et les universités en Europe, aux États-Unis et au Canada, se donnent actuellement beaucoup de peine pour initier leurs élèves aux méthodes de recherches scientifiques. La préparation de bons manuels de méthodologie (*How-to-Study Manuals*), qui, à l'instar du fil d'Ariane, pourraient guider les jeunes chercheurs à travers les labyrinthes obscurs du savoir, est devenu un problème brûlant.

Voici une nouvelle méthodologie, sortie des mains d'un spécialiste de premier rang. Le R. P. R.-H. Shevenell, o.m.i., directeur de l'Institut de Psychologie de l'Université d'Ottawa, a préparé aux élèves de son Institut, ainsi qu'à tous les élèves de la Faculté des Arts, qu'ils soient de langue française ou de langue anglaise, un manuel-guide bilingue, un exposé d'ensemble qui mérite toute notre attention et notre reconnaissance.

Dans les 123 pages de ce volume, on trouve des notions fondamentales, des analyses pénétrantes, des observations fines, des directives pratiques judicieuses et des modèles appropriés pour la préparation d'une thèse ou d'un rapport scientifique. C'est une petite somme de la méthodologie scientifique, une petite encyclopédie méthodologique en une synthèse sage et bien équilibrée.

Voici en grand raccourci l'ordonnance de la matière et l'ordre de la présentation. Introduction.

1. *Notions préliminaires.* Le jeune chercheur est initié aux multiples problèmes concernant les cours supérieurs, la spécialisation, les qualités du spécialiste, la nature, les exigences et les diverses sortes de recherches scientifiques.

2. *La préparation de la thèse.* Ici les novices sont familiarisés avec les trois étapes de la préparation d'une thèse: l'exploration, la documentation et la présentation.

3. *Le manuscrit de la thèse.* Ici on trouve les règles principales et tous les détails concernant la présentation et la composition de la thèse comme: la reliure, le texte, les marges, les citations, les alinéas, les titres, etc.

4. *Les sources.* Dans ce chapitre on traite des trois diverses formes de sources: bibliographie, références et citations.

5. *Les illustrations.* Le jeune chercheur est renseigné sur les méthodes et les moyens d'utiliser les tableaux, les graphiques, les photographies, les cartes, les gravures, etc.

6. *L'organisation de la thèse.* Ici on traite de l'architecture intérieure et de l'arrangement de toutes les parties d'une thèse: la page-titre, la page de reconnaissance, le Curriculum Studiorum, la liste des tables (si adsunt), la liste des figures (si adsunt), le corps de la thèse (l'introduction, plusieurs chapitres, le résumé et les conclusions), la bibliographie, le sommaire de la thèse et l'index analytique.

7. *L'appréciation de la thèse.* Dans ce chapitre final, l'auteur jette de la lumière sur le problème épineux qui se pose à chaque examinateur ainsi qu'à chaque candidat: Comment apprécier une thèse?

Une bibliographie annotée suggestive et deux appendices présentant chacun une série de pages spécimens, l'une en français, l'autre en anglais, terminent cet ouvrage de base et d'envergure.

Ce qui frappe le plus dans cette méthodologie du R. P. R.-H. Shevenell, c'est l'objectivité, le calme, l'élévation de la pensée, le sens critique affiné, la précision et la rigueur scientifiques. Chaque page, chaque ligne révèlent la sérénité d'un vrai savant, et, à la fois, le grand soucis paternel de conduire les jeunes chercheurs vers le Royaume de la vérité... Le R. P. R.-H. Shevenell est un maître non seulement de la pensée, mais aussi de la forme. Chaque mot est bien pesé. Chaque phrase est charpentée, bien complète et balancée. Le lecteur se réjouit, s'enchant de style simple, clair, sobre et classique.

La méthodologie du R. P. R.-H. Shevenell devrait être attentivement lue, étudiée et repensée par tous les élèves de toutes les facultés, ainsi que par tous ceux qui s'occupent, d'une façon ou d'une autre, de travail scientifique.

Un excellent volume qui doit trouver sa place dans toutes les bibliothèques canadiennes, américaines et européennes!

Antoine PAPLAUSKAS-RAMUNAS.

FRANÇOIS MAURIAC. — *The Stumbling Block*. New York, Philosophical Library, 1951. 19 cm., 83 p.

This is a translation of a notorious article, which appeared in the first issue of *La Table Ronde*, in 1948. Throughout all these pages, Mr. Mauriac is busy at "chercher la petite bête". It is an accumulation of all sorts of charges that can be made against Catholics. Though he says: "I do not set myself up as a judge", that is exactly what he does. He calls his over-critical attitude "irritated veneration", but irritation seems to have had definite precedence over veneration. He has no patience with human frailty, and he seems to regret that the Church is not ruled by angels. It is true that he admits that "the human part of the Church is not evidence against the divinity with which she is overflowing", but nevertheless he has written a work, which is just what the enemies of the Church like to publish and what many persons use as a pretext for resisting God and for refusing to acknowledge His Church.

The mixed feelings of Mr. Mauriac are partly accounted for by the fact that he had an irreligious father and a pious Catholic mother, for he seems to have inherited the traits of both. The melancholy and pitiless Jansenism, which appears in his novels, is quite obvious here also, and explains many of his criticisms and ill-humoured protests. "It is possible that they are evidences against me" he says, with what may well be some qualm of conscience. Further on, he asks the question: "Is it not when God draws away from us that the imperfections of the Church particularly strike us and that our critical spirit awakens? One can debate whether the desire to reform everything be proportionate in a Christian to the weakness and the tepidity of his faith. Does not that zeal, which sometimes devours us, betray a disgust, an impatience, an obscure desire to shake off the yoke? Is it not true that, when we are no longer strongly gripped in the very center of our soul by an ardent faith and love, our attention turns away from it and is carried to the periphery, to the imperfections and distortions?" He answers, of course, that that is not the case; but we may be allowed to wonder if it is not rather unusual for a loving son to exert himself to the limit in trying to find fault with his mother and to proclaim from the housetops what he thinks he has discovered. Mr. Mauriac confesses: "I know very well that, for whom-ever has felt that peace in Christ to which the saints sacrificed everything, the abuses, the complaisance and the misery of false piety is no longer even perceptible. And ourselves, during the periods in which we feel we are close to God, we are too grateful to the Church for the graces which abound in us through the channels she puts at our service, to be attentive to those trivialities." It is a real pity that he could not remain in that state of mind, but decided to kick up such a row about what he rightly calls "trivialities".

There are many statements of the great Catholic writer that are questionable; such as: "There is a sort of atheism which purifies the idea of God. The belief in a false God separates us more from the Father than does negation." "Faith not virtue is the contrary of sin." "It does not astonish me that they cannot believe, since faith is irrational and indeed unbelievable." "If I were to start my life again, I would take as many pains to hide my Christian faith, as I have taken to parade it."

Then, there are the pages on baptism, which does not seem to him to be necessary for salvation; on the utter uselessness of preaching; on the limited sphere of action to which he would restrict the clergy; on processions, which seem an object of scandal for him; on the role of Our Blessed Lady in the distribution

of grace, etc. With regard to Marian devotion, he reassures us somewhat by informing us that he has given his adhesion to the dogma of the Assumption.

He need not have told us that "it is not possible to be less a theologian" than he is and that he actually "feels antipathy for theology"; we would have easily gathered that from the "disputable opinions" expressed in this pessimistic little book. Sincerity however great is no substitute for competence, and, after reading this sorry production, we feel like suggesting that the fiction-writer stick to his novels, even though they be replete with morbidity.

Henri SAINT-DENIS, o.m.i.

* * *

HEINRICH F. WOLFF. — *Philosophy for the Common Man*. New York, Philosophical Library, 1951. 22 cm., 189 p.

Dr. Wolff, M.D., who is a physician and obviously not a philosopher, has undoubtedly read a lot about philosophy in his spare time, and this book is characterized by a prodigality of quotations from authors of widely different caliber and by an undigested mass of information on a great variety of topics.

He informs us that he does "not stand in awe before everything written thousands of years ago", nor is he affected by the "diminutive" wisdom of past ages. "The study of ancient philosophy should occupy no more space than does paleontology". "From the standpoint of modern times, there is no wisdom in the philosophy of ancient thinkers; it is only a groping in the dark". He shows little respect for philosophers as a whole, who, he claims, "express the simplest truths in nearly or quite unintelligible language."

"Philosophy in the meaning of *this* book is epistemology, cognition." "In the philosophy of the Common Man, there is no place for metaphysics." The author belittles the value of the syllogism and deductive reasoning, he favors mechanism, materialism, determinism, pragmatism, atheism, and a host of other errors, and he gives unusual praise to a certain Hans Vaihinger, a disciple of Schopenhauer and the originator of the "Philosophy of As-If", which is also known as Fictionalism, because it makes use of what are called Fictions, and we are told that purpose or teleology is one of these.

As we expected, he asserts on the last page, in cauda venenum, that "there can be no compromise between believers and science". This has a familiar ring. It seems to be the leitmotiv of most of the publications of the Philosophical Library, and one of the main articles, if not the *idée-fixe*, of their editorial policy.

The author confesses that "the decision to write this book was prompted by a sense of frustration, the effect of reading histories of philosophy". We fear that the Common Man, who happens to read this queer book, will also experience "a sense of frustration". As for the professional philosopher, he will likely just shrug his shoulders.

Henri SAINT-DENIS, o.m.i.

* * *

FRANCIS JEANSON. — *La Phénoménologie*. Paris, Téqui, 1951. 18,5 cm., 127 p.

Cet ouvrage passablement embrouillé, qui fait partie de la collection « Notre Monde », vise à donner une conception de la phénoménologie, telle qu'elle se dégage de l'œuvre de Sartre et de Merleau-Ponty. Cette nouvelle philosophie, qui marque une réaction contre l'empirisme et le Kantisme et qui a assuré différentes

formes en passant de Hegel à Heidegger et de Marx à Husserl, veut analyser le concret dans toute sa complexité, mais ne parvient qu'à renfermer la connaissance dans des modifications subjectives.

L'auteur critique certains types de psychologie explicative et montre que la phénoménologie et l'épistémologie contemporaine suivent des routes parallèles. Puis, il nous indique comment l'analyse phénoménologique de l'émotion diffère de l'objectivisme des psychologies classiques, qui constitue la conscience en spectatrice de ses propres états.

Dans un troisième chapitre, il expose les aspects caractéristiques de la phénoménologie, qui ne vise pas à constituer un savoir, mais qui est plutôt un effort de compréhension de l'homme par lui-même en-deça de la connaissance, une attitude particulière à l'égard de l'objet. La conscience serait tout simplement une « intentionnalité vers », et « exister » voudrait dire « se projeter vers ». « Je n'ai en moi aucune consistance d'être, je n'existe que dans mon rapport au monde . . . En tant qu'elle est rapport à l'être, la conscience n'est pas un être mais un manque d'être . . . L'homme ne peut jamais être ce qu'il est, son être est toujours en question pour lui-même; et c'est pourquoi une possibilité permanente de « mauvaise foi » (qu'on nomme « hypocrisie métaphysique ») se trouve inscrite dans la condition humaine. »

Bien que la phénoménologie ne puisse trancher aucun problème métaphysique, les phénoménologistes cependant parlent d'une « ontologie phénoménologique », qui étudierait les conditions du rapport à l'être et qui guiderait la psychanalyse existentielle. L'auteur cite une page singulière de Merleau-Ponty: « Je ne suis pas un « être vivant » ou même un « homme » ou même une « conscience », avec tous les caractères que la zoologie, l'anatomie sociale ou la psychologie inductive reconnaissent à ces produits de la nature ou de l'histoire, je suis la source absolue, mon existence ne vient pas de mes antécédents, de mon entourage physique et social, elle va vers eux et les soutient, car c'est moi qui fait être pour moi (et donc au seul sens que le mot puisse avoir pour moi) cette tradition que je choisis de reprendre ou cet horizon dont la distance à moi s'effondrerait, puisqu'elle ne lui appartient comme une propriété, si je n'étais là pour la parcourir du regard. Les vues scientifiques selon lesquelles je suis un moment du monde sont toujours naïves et hypocrites, parce qu'elles sous-entendent, sans la mentionner, cette autre vue, celle de la conscience, par laquelle d'abord un monde se dispose autour de moi et commence à exister pour moi. »

Cet ouvrage illustre la méthode, l'anxiété et les intentions éthiques de la phénoménologie, qui ne peut pas décider si l'univers a une réalité indépendante de la conscience. Après lecture de ce livre, qui est loin d'être clair, il nous semble que la phénoménologie ne sert qu'à augmenter la confusion actuelle des esprits; et c'est avec un soupir de soulagement que l'on revient au thomisme, à la philosophie du bon sens.

Henri SAINT-DENIS, o.m.i.

* * *

Cahiers Laënnec. 11^e série, n^o 2. *L'Épilepsie*. Paris, Lethielleux, 1951. 23 cm., 64 p.

Dans cette publication périodique de la Société Médicale « Les Amis de Laënnec », divers aspects de l'épilepsie font l'objet de quatre monographies.

Le premier article intitulé « Pronostic de l'épilepsie » comprend plus de la moitié de ce Cahier et rappelle les progrès sensationnels de l'anatomo-physiologie céré-

brale et des procédés d'investigation, qui, loin de simplifier le problème déjà complexe du pronostic, le rendent plus difficile à résoudre, étant donnés les facteurs plus nombreux dont il faut tenir compte. L'auteur, le docteur Lauras, interne des hôpitaux de Paris, fait une analyse méthodique des données symptomatiques, des formes étiologiques et des causes déclenchantes du haut mal et énumère les possibilités thérapeutiques nouvelles.

Dans une autre étude intitulée « Le traitement chirurgical », trois neurochirurgiens de l'hôpital Bon-Secours de Paris décrivent les étapes de l'opération, à laquelle on ne doit avoir recours que lorsqu'une thérapeutique diététique et médicamenteuse parfaitement ajustée n'arrive pas à supprimer les crises.

Le R. P. Tesson, s.j., a fourni un intéressant article sur « L'épilepsie en droit canonique ».

Enfin, sous le titre « L'assistance aux épileptiques », le docteur Pauwells esquisse le sort lamentable de l'épileptique dans notre société contemporaine et les principales causes de ce problème social, puis il précise l'état actuel de l'assistance à ces malades et recherche les bases d'une organisation véritablement efficace. On serait étonné par toutes les possibilités de dépistage, de soins, d'éducation et de placement offertes aux épileptiques, si une organisation rationnelle, telle que suggérée par l'auteur, était enfin envisagée et réalisée par les pouvoirs publics ou les organismes privés. On ne saurait trop désirer l'avènement prochain d'un système coordonné d'assistance, pour améliorer la situation des millions de personnes, de par le monde, qui sont atteintes d'épilepsie.

Henri SAINT-DENIS, o.m.i.

* * *

LÉANDRE POIRIER, o.f.m. — *Au Service de nos Écrivains. Directives pratiques pour publications.* Deuxième édition, revue et augmentée. Montréal, Éditions franciscaines, 1952. 20,5 cm., xiv-169 p.

Le R. P. Léandre Poirier, o.f.m., doit être félicité du beau travail qu'il nous présente, et remercié de l'inappréciable service qu'il rend à nos écrivains canadiens-français. Cette deuxième édition, d'une tenue irréprochable, marque un progrès sensible sur la première. Ses deux principales additions: le chapitre sur l'illustration et le vocabulaire de l'éditeur, seront d'une grande utilité.

Bref, malgré quelques points de détail discutables, c'est une mine précieuse de renseignements, qui fournira à nos écrivains canadiens-français, la solution d'un grand nombre de difficultés qui se rencontrent dans la préparation d'un manuscrit. L'*Index général* ne contribuera pas peu à en rendre la consultation facile et rapide.

Léopold LANCTÔT, o.m.i.

* * *

Avec l'autorisation de l'Ordinaire et des Supérieurs.

Pour l'avènement d'un nouvel humanisme

Au moyen âge, après bien des efforts, la vie de l'homme avait son centre en Dieu. Depuis quatre siècles, les hommes ont essayé une forme d'humanisme dont le centre ne serait plus Dieu, mais l'homme lui-même.

Par humanisme j'entends une forme idéale de vie pour l'homme. Sa tâche propre est de bien disposer l'homme selon sa nature et vis-à-vis de sa fin. Tout de suite cette vie comporte plusieurs facteurs : civilisation, culture, spiritualité. Or c'est ici, essayant d'atteindre à une solide spiritualité, que l'humanisme purement naturel est en défaut. L'humanisme devrait pouvoir se consolider tout seul sur le plan de la nature. Mais l'état actuel de l'humanité, état de déchéance, l'en empêche. Comment au juste ? Il y aura moyen de le dire avec précision.

Il y a d'abord un humanisme pauvre qui ne serait que civilisation : adaptation des richesses matérielles aux besoins humains.

Puis un humanisme incomplet, mais brillant et déjà riche, qui est civilisation et culture et qui ajoute la précision et l'aisance dans l'exercice des facultés spirituelles.

Finalement un humanisme complet qui inclut civilisation, culture, spiritualité : ce dernier mot veut dire un accès à la vie profonde de la personne avec tout ce que cette vie supérieure implique. La contemplation de Dieu, de la première cause de l'univers, de la Providence, est ici la clef de voûte.

Quand cet humanisme s'ouvre à la foi (que la nature ne saurait exiger), il atteint sa plus grande richesse. C'est pourquoi on cultive l'humanisme médiéval, non pas pour en reproduire une copie, mais une nouvelle forme analogue à l'autre et qui devrait être plus parfaite. Ce n'est pas en vain que les hommes ont marché depuis le XIII^e siècle.

C'est la foi et c'est la vie spirituelle qui ont dominé cet humanisme. Dans le travail de reconstruction qui s'impose il faut accueillir la spiritualité comme le facteur le plus riche. Tout humanisme qui voudrait se construire autrement serait en défaut. Historiquement c'est le Christ qui a apporté au monde la vraie présence de l'absolu, une présence personnelle capable de soulever l'humanité dans un immense circuit d'amour¹. Et théoriquement on a besoin de la grâce du Christ pour être bien ordonné même vis-à-vis de son bien humain.

Nous sommes faits comme toute créature pour aimer Dieu plus que nous-mêmes. Comment échapper par ailleurs à cet égoïsme auquel nous sommes portés ? Par l'humanisme purement naturel ? Que non. Si l'humanisme purement naturel « ne peut nous faire aimer Dieu par-dessus tout, sans limites en nos actes, sans contradiction dans notre cœur, l'humanisme ne surmontera non plus définitivement les maux qui dérivent . . . de cette première misère² ». C'est la charité du Christ qui nous redressera. De plus, elle nous fera aimer Dieu non plus seulement comme sa créature, mais comme son enfant.

Par rapport au bien humain, l'homme ne saurait être bon s'il n'est ordonné à la fin ultime. L'homme ne peut se mettre pleinement d'accord avec cette fin ultime depuis le péché. Il ne peut s'accorder même à sa fin ultime naturelle parce que sa nature est faussée. Nous rapportons les derniers mots d'une étude qu'il faudra lire en son entier : « Il faut conclure que concrètement la perfection naturelle de l'homme, celle qui découle de la vertu acquise comme de son principe immédiat, ne peut se réaliser sans l'intervention de la grâce et des vertus infuses, non parce que les vertus acquises cessent d'être les principes propres de cette perfection humaine, mais parce qu'elles-mêmes ne peuvent s'établir parfaitement et se maintenir dans l'homme qu'avec l'appui de la grâce. Même par rapport au bien humain, l'homme ne saurait être bon, au sens plein du mot, s'il n'est

¹ FESTUGIÈRE, *Le Sage et le Saint*, dans *La Vie intellectuelle*, 27 (1934), p. 390-408.

² Th. DEMAN, *L'humanisme en défaut*, dans *La Vie intellectuelle*, 36 (1935), p. 181-202.

ordonné à la fin ultime; et depuis le péché, il ne peut être ordonné à cette fin (même naturelle) sans la grâce³. »

Ce sont ces problèmes et ces conditions d'un sain humanisme qui commandent au fond les problèmes internationaux. Il n'y a pas de concorde internationale sans l'application des principes chrétiens et sans le respect de l'Église de Dieu. La paix internationale est un fruit de l'humanisme des contrées particulières.

Peut-on parler d'un humanisme médiéval ? Il arrive que par le mot humanisme on veuille désigner un fait limité de l'histoire, un moment précis du temps, les XV^e et XVI^e siècles, où la culture cherche l'imitation des formes de l'art antique. L'antiquité a disparu, mais les formes de son art veulent se survivre :

Tout passe. L'art robuste

Seul a l'éternité.

Le buste

Survit à la cité. (Th. GAUTIER.)

Puis les grands historiens du moyen âge nous ont parlé de la Renaissance des XII^e et XIII^e siècles. La Renaissance du XII^e siècle a fait l'objet d'un volume publié par le Collège Dominicain d'Ottawa au moment où y séjournait l'Institut d'Études médiévales (par G. Paré, A. Brunet, P. Tremblay). Au lieu donc d'isoler cette phase importante de la vie de la pensée humaine, il convient de considérer comme se faisant suite tous les siècles du XII^e au XVI^e. En Occident s'accomplit alors une vaste Renaissance qui se fait en profondeur au XII^e siècle et atteint son *acmé*, son sommet au XIII^e. Les XV^e et XVI^e siècles en marquent alors la dernière phase et non pas la plus importante. Résurgence des formes de l'art, mais décadence de la pensée, éclectisme et son aboutissement normal: le scepticisme que l'on recueille à la crête des vagues dans les *Essais* de Montaigne et la *Sagesse* de Pierre Charron. L'intelligence est malade, mais les lettres se portent bien tout en pouvant se porter mieux. Voilà donc que le fait de l'humanisme des XV^e et XVI^e siècles commence à trouver sa place dans un ordre de valeur.

Or, dès qu'on s'interroge sur l'humanisme non pas comme fait de l'histoire, dès qu'on se pose la question en droit: quelles sont les

³ J.-M. PARENT, o.p., *Les vertus morales infuses dans la vie chrétienne*, dans *Études et Recherches* publiées par le Collège Dominicain d'Ottawa, n^o 4-5, Ottawa, 1944, p. 179-223.

premières fonctions de l'humanisme, bien disposer l'homme selon sa nature et en vue de sa fin, il appert qu'on doit parler ensuite pour le fait d'humanisme médiéval et qu'il faut remonter, je dirai avant tout, à cette Renaissance du monde philosophique et du monde moral des XII^e et XIII^e siècles. Cette Renaissance a constitué et nous offre un modèle d'humanisme ⁴.

Le fossé qui s'est creusé entre les XII^e et XIII^e siècles de l'humanisme des XV^e et XVI^e siècles, s'est creusé à coups de malentendus. Par exemple quand les humanistes abominaient la scolastique c'étaient les modernes qu'ils abominaient, c'est-à-dire les nominalistes leurs contemporains. Il était possible de rejeter le nominalisme du XIV^e siècle qui s'est éteint de lui-même dans son vide métaphysique et de retenir la sagesse médiévale. Mais, hélas ! les vrais médiévaux étaient morts. Autre malentendu : on ne peut accuser le XIII^e siècle d'avoir méconnu totalement l'antiquité alors qu'il a assimilé Aristote. L'esprit s'y est affiné, il a appris à penser selon des lois. Et toute cette culture, il aime à l'exercer à l'intérieur d'un ordre divin. On parle de Dieu et des vérités de la religion. Ce qui assurait une liaison très profonde entre culture et spiritualité. Les anciens que le moyen âge consentait à étudier sans perdre de vue l'ensemble des problèmes humains et en liaison avec la destinée éternelle de l'homme, voici que les humanistes les étudient sans avoir le souci de les dépasser. « La grande nouveauté de l'*humanisme* fut de donner, à l'étude ou à la connaissance de l'antiquité latine, cette connaissance elle-même ou cette étude pour objet, et ainsi de transformer, rien qu'en les déplaçant, les bases mêmes de l'éducation ou de la culture intellectuelle ⁵. »

Demandez à un contemporain ce qu'il aime dans l'humanisme, vous verrez qu'il retient ceux des humanistes ou les œuvres humanistes qui ont une portée humaine d'ensemble et non pas les œuvres fermées sur elles-mêmes portées par leur seul jeu dans le vide. En bref, la

⁴ « Paradoxe historique : ce mot d'*humanisme* qu'on avait créé pour exprimer la libération de l'homme hors des ténèbres, des superstitions et des servitudes médiévales, est désormais accrédité par les historiens comme par les philosophes, par les théologiens comme par les critiques d'art, pour fixer l'un des traits typiques de ce sombre moyen âge. En vérité, il était assez étrange d'entendre les mêmes gens admirer les cathédrales, la *Divine Comédie* de Dante, ou même la *Somme* de saint Thomas, et dénoncer les opprobes de cette humanité médiévale . . . » (*Les Hommes du Moyen Age, Préface* par M. D. CHENU, Editions du Cerf, Incipit).

⁵ BRUNETIÈRE, *Histoire de la Littérature française*, Paris, Delagrave, 1898, p. 41.

culture ne suffit pas, il faut y joindre une spiritualité. « Essayez d'ouvrir, dans une heure douloureuse, dans une heure où l'âme demande secours, un Cervantes, un Rabelais, un Voltaire, c'est le néant. » C'est le contraire pour Corneille, Pascal, « aussitôt je m'élève au-dessus de mon tourment, dans une splendeur douce et apaisée⁶ . . . » On exige que l'auteur atteigne à une valeur reconnue, en somme on exige une spiritualité.

Est-il nécessaire de répéter que la religion n'est pas ennemie de l'humanisme; au contraire, c'est elle qui peut lui ajouter son orientation totale. Le culte de la beauté peut donner une certaine règle de vie. Mais si c'est un culte de la beauté clos sur le créé, la règle de vie s'avouera en définitive insuffisante. Par exemple, un exemple bien vivant, M. Georges Duhamel a pensé un temps et il a écrit que la musique pouvait suffire à tout (*Cécile parmi nous*), mais il avoue ensuite qu'elle n'est pas un entier refuge. Il faut placer la culture et la religion non seulement en prolongement l'un de l'autre, mais en étroite collaboration. Et c'est précisément le malheur: ce qui fut comme la dernière étape de la Renaissance ne s'est pas accompli sous le signe de l'unité, mais sous le signe de la division. Un humanisme centralisé sur l'homme sera incompatible avec une haute spiritualité et avec la religion. Pour résumer, le malheur de l'humanisme classique est d'avoir été anthropocentrique, et non pas d'avoir été humaniste.

C'est donc avec justesse que les recherches se portent vers l'humanisme du moyen âge pour en étudier la richesse. Ne craignons pas au départ de ressembler à des gens qui s'avancent vers l'avenir à reculons, en regardant vers le passé. Ce n'est que pour y prendre une inspiration qui portera plus loin.

Une entrée dans le moyen âge pourrait commencer par un pèlerinage. De Saint-Sernin de Toulouse à Tournai, en Belgique, les monuments d'art roman nous attendent en grand nombre. C'est peut-être par l'art roman qu'il faudrait commencer toujours quand on parle d'humanisme médiéval. Je regarde des décorations à même le mur de pierre. Quoi de plus apte que cette mesure de l'espace à faire ressortir le besoin d'ordre que ressent l'intelligence à cette épo-

⁶ LÉON DAUDET, *Le Monde des Images*, p. 179.

que et « la passion des combinaisons fortes ». Dans ce qui est façade et décoration tout est en accord avec les fonctions constructives. La décoration fait corps avec la pierre. On ne trouve pas, comme c'est arrivé trop souvent dans la vie des hommes éduqués par la culture moderne, que l'apparent et le décoratif l'emporte sur ce qui est réel et substantiel. Déjà on atteint à une valeur qui est d'ordre spirituel. Rien non plus dans le style de saint Thomas qui ne soit en accord avec la fonction constructive de la pensée.

M. Henri Focillon dans *L'Art des Sculpteurs romans* a montré que cet art avait son caractère, qu'il obéissait à ses lois propres, qu'il n'est pas juste de le considérer comme l'ébauche encore grossière de l'art gothique. Suivons de près ses indications. Ici le mur décoré est combiné avec le mur nu, tandis que dans les arts orientaux, le décor est placage. La sculpture romane contient le moyen âge tout entier. Différents points de vue sont possibles.

Émile Mâle y a relevé la science des images: iconographie. La sculpture est alors un langage. Les thèmes traités peuvent être lus, en même temps que dans la pierre, dans l'ouvrage du dominicain Vincent de Beauvais, précepteur des enfants de saint Louis. *Speculum Universale*, le miroir universel se subdivise en quatre parties:

- 1° le miroir de la nature: l'arbre, la pierre, les bêtes sont la pensée de Dieu sous diverses figures;
- 2° le miroir de la science: au portail de Chartres on admire Aristote et Pythagore qui travaillent pour la gloire de Dieu;
- 3° le miroir moral, représentation des vertus;
- 4° le miroir historique: l'ouvrier arrache la Genèse et l'antique Bible juive à la poussière des âges et la donne comme un vestibule monumental aux Évangiles.

Deuxièmement, c'est aussi un certain art de penser. La matière plastique s'y dévêt peu à peu de sa pesanteur, de ses appétits et de sa figure terrestre pour faire retour à l'éternité. Les personnages sont arrachés à leurs proportions normales et à l'ordre commun de par cet instinct de surhumanité, cet appétit des choses cachées et des vérités surnaturelles. Un art de visionnaires.

Il y a aussi les dialecticiens qui opèrent un perpétuel retour sur soi. Eux construisent des arabesques où la pensée court entre ses

limites sans autre objet que la pensée même. Ils forment des labyrinthes où notre pensée chemine à la fois égarée et conduite.

Le XIII^e siècle substitue à cet univers de dialecticiens et de symbolistes la conception d'une nature ayant une réalité en soi et une valeur en soi. La « corporéité » n'y est plus spéculation pure, mais déjà observation.

Aux XIV^e et XV^e siècles, où on délaisse la saine notion des universaux, où l'individu n'est plus considéré comme porteur d'un universel en philosophie, l'art acquiert la marque de la particularité, avec le développement de l'art du portrait.

Troisièmement, comme morphologie, la masse sculptée est soumise à la masse architecturée. La sculpture est aussi le mur. Avant qu'elle ne soit requise par l'objet et la chose en soi. Plus tard les images ne seront plus dans le texte, ne feront plus corps avec lui.

La sculpture romane est monumentale, elle n'est pas une fin pour elle-même, elle fait partie d'un tout. « Un objet isolé peut avoir ces lignes grandes et calmes, cette densité stable, cette solide compacité des choses durables que nous désignons par l'épithète monumental⁷. » Au contraire, il est possible d'avoir une sculpture séparée en quelque sorte de son univers, esthétique du fragment, du morceau, du bloc. Quand ça ne va pas jusqu'au culte du bibelot, de l'art portatif et de collection. L'art roman ne torture pas la pierre comme pour la faire venir vers nous, il la creuse en profondeur.

Dans l'art roman l'image est forme d'abord et partie d'un tout. Il prendra fin quand il ne sera plus interprété que de l'extérieur, quand on ne le comprendra plus. L'ornement en soi et l'architecture en soi forment une contradiction que l'art roman a résolu par la règle des emplacements et le respect de la fonction. Cette contradiction va bientôt se libérer avec une force explosive. La sculpture va cesser de participer étroitement à la vie d'un ensemble. Elle ne sera plus en dialogue avec l'architecture de l'édifice. La belle et savante mobilité des personnages sculptés fait place à la fixité. On aboutira à une composition « inorganique et charmante, où la distribution et l'étagement des figures cessent d'être déterminés par une loi monu-

⁷ Emile MÂLE, *Art et Artistes du Moyen Age*, p. 34.

mentale, où chacune d'elle prend un caractère nettement anecdotique et imitatif⁸ ». Au lieu d'obéir à une idée apocalyptique.

Nous presentons ce qui va séparer l'art gothique de l'art roman : « L'architecture du XIII^e siècle est un système de composantes obliques qui abonde en effets de couleur et qui, dans ses vastes structures étagées, pointant vers le ciel en pyramide multipliée, annule le mur au profit des vides. C'est dans ces vides innombrables que se précipite la sculpture, ou contre des cloisons qu'il n'y a pas lieu de respecter. Elle est encyclopédique. C'est l'arche de Noé, La Bible et la Somme . . . Elle est ordonnée avec majesté par la convenance iconographique. Elle se passionne pour l'imitation du vrai, elle tend à devenir objective. Elle modèle avec richesse, en donnant aux ombres le même intérêt qu'à la lumière⁹ . . . »

Même là, le moyen âge demeurera un âge d'équilibre et d'unité. Une cathédrale médiévale est un résumé de l'univers. La nature et la science, les vertus et l'histoire rassemblées devant le beau Dieu des portails, sont des miroirs qui reflètent les idées de Dieu, à nous montrées sous diverses figures; pas de scission entre l'art et la pensée. L'art de construire a conduit à la cathédrale de Chartres et l'art de penser a conduit à la Somme de saint Thomas. De même la spiritualité chrétienne de ce temps sera une spiritualité qui se situe délibérément en pleine zone théologique.

On y sent partout la présence de Dieu, l'homme n'est pas abandonné dans son œuvre. Équilibre bientôt compromis. Tandis que le XII^e et le XIII^e siècle avaient « exprimé le côté divin du christianisme, le XIV^e et le XV^e siècle en exprimèrent surtout le côté humain . . . Au XV^e siècle, cet art pathétique . . . est l'art du Nord, l'art des pays où le ciel voilé ramène l'âme sur elle-même, lui fait chercher en elle sa lumière. C'est l'art des sculpteurs français et des peintres flamands qui à la beauté préférèrent l'expression morale, art de tendresse contenue, de douceur, d'humilité, de résignation, en harmonie profonde avec l'esprit de l'Imitation¹⁰. »

L'étude qu'on vient de clore sur l'art roman révèle que les catégories qu'on a d'abord distinguées dans l'humanisme (civilisation,

⁸ *Id.*, *op. cit.*, p. 266.

⁹ *Id.*, *op. cit.*, p. 38-39.

¹⁰ *Id.*, *op. cit.*, p. 23-24.

culture, spiritualité), communiquent dans le fait. Par exemple, veut-on construire une cathédrale, aménager un lieu où les hommes puissent prier, toutes les ressources de la civilisation seront mises en œuvre. Mais tout de suite aussi l'habileté manuelle est soumise à un art de penser. Henri Focillon a suffisamment établi ce point dans son étude de l'aspect morphologique de la sculpture romane. Et en même temps par son aspect iconographique la sculpture va révéler la spiritualité, que par exemple, on considère l'univers entier comme un miroir de Dieu.

Si de l'art on passe aux ouvrages de l'esprit spéculatif, on doit souligner qu'un des caractères de sagesse de la Somme est l'organisation synthétique des objets au delà des études de détail. Elle instaure un ordre entre les valeurs et de là fait une distribution des objets. C'est un art de penser qui s'est révélé à nous dans l'ordonnance des masses sculptées. Le même art de penser se déclare dans la belle ordonnance des parties d'une *Somme théologique*.

Il faut ouvrir la table des matières de la Somme et parcourir l'ordre des questions, ou mieux suivre un des nombreux plans qui ont été préparés à l'aide de cette table, par exemple le plan qui est en tête de l'édition Faucher, et l'on entre ainsi d'un premier pas dans la doctrine elle-même. « Le plan de la Somme de saint Thomas est une voie d'accès à son esprit ¹¹. » « La doctrine de saint Thomas s'inscrit et se révèle dans le plan même de la Somme ¹². »

Dans un tel ordre une valeur première est accordée aux idées universelles de l'intelligence que l'on divise. La crise nominaliste qui viendra ébranler cette valeur universelle de l'idée sera le premier signe du désordre des temps modernes.

Le problème que saint Thomas devait résoudre était celui du lien à faire entre histoire et science. La Révélation est venue à nous dans une série de faits historiques. Comment « sans les sortir de leur économie originelle, disposer les éléments du donné révélé selon un ordre spéculatif qui exprimât une authentique intelligibilité ¹³ » ? Saint Thomas aura recours au thème néo-platonicien de l'émanation du retour, exitus et redivus, procession et conversion, en purifiant ce

¹¹ M.-D. CHENU, *Introduction à l'Etude de S. Thomas d'Aquin*, p. 258.

¹² *Id.*, *op. cit.*, p. 270.

¹³ *Id.*, *op. cit.*, p. 260.

thème de son émanatisme. Ce plan est « son mystère intérieur », il contient « la lumière d'une vue générale intrinsèque ».

Les natures y sont d'abord étudiées dans leur structure et leurs lois, ensuite, *tertia pars*, on passe de l'ordre nécessaire aux réalisations historiques, « du domaine des structures à l'histoire concrète des dons de Dieu ». Saint Thomas est maître du schème qu'il utilise. Il faut lire ici et méditer le texte très dense où le P. Chenu fait cet exposé ¹⁴.

Cet ordre de tous les êtres qui procèdent de leur source et qui une fois posés dans l'être se retournent vers elle par un mouvement de conversion et la considèrent comme leur fin, est déjà une puissante armature qui supportera solidement l'âme contemplative.

La spiritualité vient se greffer sur une nature humaine qui fait partie de la série des êtres naturels, qui est bonne en son fonds en tant qu'œuvre de Dieu, et que la grâce répare de ses blessures avant que d'y verser la vie surnaturelle. De cette noble nature la vie intellectuelle est la première valeur. L'intellectuel sera donc appelé à garder le spirituel. La recherche ardente de Dieu qui donne chez un saint Jean de la Croix des accents d'un si beau lyrisme, se meut ici dans l'ordonnance intelligible. Le premier et le plus beau don que l'homme puisse faire au Dieu qu'il adore est de lui consacrer entièrement ses énergies intellectuelles. Lui donner cette intelligence rénovée par l'amour. Et la volonté suivra l'intelligence. L'amour se portera plus fort vers ce que l'intelligence a mieux connu.

C'est le moyen d'assurer une sagesse chrétienne au delà de la double erreur du stoïcisme et du romantisme religieux.

Nous croyons que la sagesse chrétienne comporte une *sérénité* supérieure tout ensemble à l'impassibilité et au pathétique.

Cette *sérénité* procède d'une double source. Elle procède de la *connaissance* qui nous arrache aux perspectives partielles et mutilantes de la subjectivité individuelle, et qui, par sa vision universaliste, retrouve comme un souvenir de l'harmonie adamique, ou pressent la restauration glorifiée au delà du temps. Elle procède aussi de l'*amour*, qui est don total, échange plénier, extase parfaite sans déchirure, ardeur sans abolition de la moindre goutte de réalité ¹⁵.

¹⁴ M.-D. CHENU, *Introduction à l'Etude de S. Thomas d'Aquin*, Montréal et Paris, 1950, p. 268-271.

¹⁵ *Sagesse*, Desclée de Brouwer, 1951, p. 13 (écrit en collaboration).

On considère avec raison que tout ce qu'on peut savoir de la vie intérieure de saint Thomas est là dans sa *Somme*. Claires idées qui cheminent du confus au distinct et qui sont le soutien d'un non moins limpide amour.

Ce serait donc s'engager dans une poursuite sans objet que de chercher, comme on semble parfois le demander, une vie intérieure sous-jacente au thomisme dont l'essence fut spécifiquement différente de celle du thomisme lui-même. Il ne faudrait pas croire que la savante ordonnance de la *Somme théologique* et le progrès continu de la raison qui construit pierre à pierre cet immense édifice fussent chez saint Thomas les produits d'une activité superficielle sous laquelle une pensée plus riche, plus profonde et plus religieuse circulerait librement. La vie intérieure de saint Thomas, autant que le secret d'une personnalité si puissante peut nous être révélé, semble avoir été précisément ce qu'elle devait être pour s'exprimer dans une telle doctrine. Rien de plus cherché, ni qui suppose un vouloir plus ardent, que ces démonstrations faites d'idées exactement définies, serties en des formules d'une précision parfaite, ordonnées en leurs développements rigoureusement équilibrés. Une telle maîtrise dans l'expression et l'organisation des idées philosophiques ne s'obtient pas sans un don total de soi; la *Somme théologique*, avec sa limpidité abstraite et sa transparence impersonnelle, c'est, cristallisée sous nos yeux et comme fixée pour l'éternité, la vie intérieure même de saint Thomas d'Aquin. Pour l'évoquer dans ce qu'elle pouvait avoir de plus profond et de plus intense, il n'est donc rien de mieux à faire que de réordonner, selon l'ordre même qu'il leur imposait, les éléments si divers de cet immense édifice, d'en étudier la structure interne, de réengendrer en soi le sentiment de sa nécessité; seule une telle volonté de comprendre, éveillée en nous par celle du philosophe lui-même, peut nous permettre de sentir que cette lumière est l'épanouissement d'une ardeur contenue et de retrouver sous l'ordre des idées l'effort puissant qui les assembla¹⁶.

L'âme humaine est partie d'un univers dont les grandes lignes la pénètrent et elle s'y soumet, non désireuse de s'enfermer dans l'individualisme. Même si elle paraît travailler seule elle porte le reflet de l'ordre où elle s'insère. Une belle image de ce fait est donnée par une pièce de sculpture romane qu'on arrache parfois à l'ensemble architectural pour en faire une pièce de musée. Même alors il se dégage de ce bloc pensé et travaillé, quelque chose de monumental: « Un objet isolé peut avoir ces lignes grandes et calmes, cette densité stable, cette solide compacité des choses durables que nous désignons par l'épithète monumental¹⁷. » Au contraire, l'âme peut s'individualiser dans la recherche de l'ardeur subjective, tout comme en

¹⁶ E. GILSON, *Le Thomisme*, 5^e édition, Paris, Vrin, 1944, p. 520-521.

¹⁷ FOCILLON, *L'Art des Sculpteurs romans*, p. 34.

art il est possible d'avoir une sculpture séparée de son univers, esthétique du fragment, du morceau, du bloc. L'âme médiévale reste avant tout soumise à un ordre théologal. Même ses démarches particulières sont baignées dans une lumière qui les dépasse et elles portent les reflets d'une architecture d'ensemble.

La *devotio moderna* va inviter l'âme à se mouvoir dans un univers sensiblement différent. Il s'y développe un augustinisme plus affectif que celui de S. Thomas et moins avide d'intelligence. La spiritualité va descendre de la zone théologale où la foi et l'amour enveloppent de toutes part « l'exercice intérieur » vers l'effort moral et l'ardeur délibérée des affections. La prière chorale « n'exercera plus le primat de splendeur et de majesté que saint Benoît lui avait conféré ¹⁸ ».

Relativité de toute science. Par sa liaison avec le mouvement contemporain du nominalisme on aboutira à l'indifférence, à l'intellectualité. C'est une rupture de l'équilibre médiéval, un commencement de divorce entre la nature et la grâce. En effet, l'accord de la nature et de la grâce c'est avant tout l'accord de ce qu'il y a de plus haut et de plus noble dans la nature de l'homme avec la grâce. Accord de l'intelligence. Or la *devotio moderna* respire l'antiintellectualisme religieux et le pragmatisme spirituel.

Cette dévotion moderne opère une réaction contre la scolastique et c'est bien fâcheux. « Quid curæ nobis de generibus et speciebus ¹⁹: que nous importe ce qu'on dit des genres et des espèces? » On semble négliger que les genres et les espèces contiennent en leur fond nos idées universelles, premier support de la fraternité entre les hommes. Il faut faire ici un redressement d'un intérêt que je dirai même international. Oui, la société des nations suppose d'abord une société des esprits: celle-ci est possible sur un plan d'universalité.

En résumé on est amené à noter qu'il y a parallélisme entre le mouvement de Gérard Groote, *devotio moderna* (à l'intérieur duquel travaille l'auteur de *l'Imitation* Thomas a Kempis, sous-prieur au Mont-Sainte-Agnès), et le mouvement scolaire du nominalisme. Ce

¹⁸ *Ib.*, *op. cit.*, p. XVIII.

¹⁹ *Imitation de Jésus-Christ*, ch. III.

n'est pas seulement dans l'art²⁰ et dans la pensée que le monde moderne va par degrés perdre l'équilibre qui s'était si bellement réaligné, c'est aussi dans la spiritualité.

Nous voici munis je pense des grandes idées de fond qui peuvent rendre intelligible un résumé de ce qui se passe en chacun des siècles qui précéderont plus immédiatement la pensée moderne.

Inutile de souligner longuement l'intérêt que le chercheur trouve à se pencher sur les siècles qui ont immédiatement préparé le monde où nous vivons. Il s'agit des siècles qui nous précèdent plus immédiatement en Europe. Leur dénouement est pour le monde une angoisse. Nul ne prévoit encore ce qui va survivre de l'humanité après la solution de l'imbroglia où elle se débat. Comment sortirons-nous de cette confusion ? Quand aurons-nous liquidé cette notion matérielle et pour l'heure officiellement russe de l'homme, l'homme-matière, singe évolué, que la puissance du gouvernement peut concentrer en troupeau pour on ne sait quelle fin précise. Karl Marx est peu loquace quand il s'agit de décrire les conditions de bonheur dans le futur paradis communiste.

Quelles sont donc les pensées principales à vivre aujourd'hui et susceptibles d'organiser l'univers de demain ? Un système social et un système politique reposent sur un système d'idées. Et c'est là d'abord, au plan de la nature, qu'il faut chercher les motifs, les desins, les grandes lignes d'une rénovation du monde.

Au XII^e siècle, l'exploration du monde des universaux crée l'univers, le milieu où pourront se construire et s'épanouir les Sommes du XIII^e siècle, en même temps que se prépare et se développe la cité universitaire qui en abritera les géniaux constructeurs, l'Université de Paris.

²⁰ En musique, il est intéressant de noter qu'entre le IX^e et le XI^e siècle on commença à faire chanter ensemble plusieurs voix réalisant en elles une beauté d'ordre. C'est à partir du XII^e siècle que se stabilise la polyphonie.

Comme la sculpture de la Renaissance en arrive à viser la vraisemblance de l'image et le goût du morceau, la musique de la même époque « va promouvoir l'avènement du soliste et du virtuose et tâcher de reconstituer sans modèle le dithyrambe grec ». La musique vocale italienne donne naissance au *stilo rappresentativo*. « Et cette même Italie qui a fait naître le *stilo rappresentativo* va s'enivrer du beau chant du *bel canto*, des trilles, des roulades, des vocalises de ses virtuoses, *prime donne*, ténors et castrats » (ROLAND-MANUEL, *Plaisir de la Musique*, Paris, Editions du Seuil, 1947, t. I, p. 24).

On peut lire encore dans ce XII^e siècle si étonnant la nostalgie de la grandeur romaine et « la première hellénisation de la conscience occidentale », qui ne sont plus des propriétés exclusives des XV^e et XVI^e siècles. En même temps s'affirme la différence qu'il y aura toujours entre nous et ces hommes. « Le point par où les hommes de cette époque sont le plus complètement différent de nous est leur ignorance à peu près totale de ce que peuvent être les sciences de la nature ²¹. » La possession des sciences de la nature indique que nous avons en ce domaine progressé et nous pouvons, nous devons sur ce point et dans l'ensemble être plus riches qu'ils ne l'étaient.

Le XIII^e siècle nous offre le débat entre bien des tendances liées à Platon, à Aristote, au néoplatonisme. S. Thomas y vient affirmer la primauté de l'acte d'exister. Il est un acte pour la forme elle-même, soufflant par là aux futurs thomistes qu'ils garderaient leur perpétuelle jeunesse et leur puissance de rénovation par cette fidélité à l'acte d'exister qui les porte, comme une participation de l'exister subsistant ²².

Quand finit le XIII^e siècle on voit bientôt naître l'aurore et les premiers signes du monde moderne. En spéculation, avec Gerson, s'opposent la *via antiqua*, celle des réalistes, et la *via moderna*, celle des nominalistes. Ockham proclame que la nature n'a pas le moindre degré de réalité concevable dans les individus. A quoi donc a servi la querelle des universaux du XII^e siècle qui aboutissait à un statut vrai et cohérent de l'universel. Les individus ont vraiment des natures que l'intelligence comprend. Elle peut ensuite référer cette nature, d'abord induite et abstraite, aux sujets qui la possèdent dans l'existence. La forme « universalité » *unum versus alia*, c'est cet aspect qui vient de l'esprit. On peut envisager cet unum à deux points de vue: *unum præter multa*, universel métaphysique; *unum prædicabile de multis*, universel logique: ici la valeur universelle qu'on a d'abord tirée de l'expérience, on la place en relation avec tous les cas où elle pourra désormais s'appliquer.

Le XIV^e siècle oppose à cela la *via moderna*. Et c'est une décadence de la philosophie. Les systèmes sociaux reposent sur des sys-

²¹ E. GILSON, *La Philosophie au Moyen Age*, p. 343.

²² Lire le XIII^e siècle de E. GILSON, dans *La Philosophie au Moyen Age*, p. 377-590.

tèmes d'idées. Ce sera en même temps une perte certaine pour l'avenir de l'Europe. Le terrain d'entente est miné. Une société des nations doit d'abord être une société des esprits rassemblés sur un plan d'universalité.

L'universel ébranlé, s'il n'y a plus de natures sur qui on peut tabler pour construire nos certitudes, il ne restera que des vraisemblances. Nicolas d'Autrecourt, condamné en 1346, montre qu'il n'y a plus d'inférence possible du même à l'autre, il souligne le manque d'évidence de l'efficience, aussi de la finalité. Aucune des notions fondamentales de l'aristotélisme ne se trouve logiquement fondée. « La doctrine d'Aristote ne contient peut-être pas une seule proposition démontrée ²³. »

Descartes recueillera cette assurance qu'il n'y a que des probabilités en philosophie, tandis que les mathématiques donnent des certitudes. Aristote il est vrai n'est pas démontré mathématiquement. *Intellectus humanus est intellectus umbumbratus*: les essences, les natures nous sont signifiées à travers la sensation, pas formellement en elles-mêmes. Nous essayons ensuite de les signifier dans l'ordre intentionnel: *Definitio significat essentiam*. C'est pourquoi nos recherches recommenceront indéfiniment. Mais quelque inquiétude est un présent divin, c'est un billet pour un voyage sans cesse recommencé.

On voit un glissement analogue dans les arts. Alors qu'aux XII^e et XIII^e siècles les œuvres parlent à l'intelligence, au XIV^e et au XV^e siècle elles parlent à la sensibilité. L'art s'individualise ²⁴.

De même, quand Henri Focillon décrit la fin de l'art roman il lui vient des formules significatives pour la description même de la fin des périodes créatrices en philosophie.

« Les systèmes ne meurent pas d'un seul coup, dit-il, mais il vient un temps où ils cessent d'avoir leur valeur active, où ils ne sont plus interprétés que de l'extérieur, où on ne les comprend plus ²⁵. »

Puis il analyse comment la savante mobilité des personnages sculptés fait place à la fixité. Vient la stabilisation académique après la ferveur des expériences. Parlant de l'auguste portail royal de

²³ *Id., op. cit.*, p. 666.

²⁴ E. MÂLE, *Arts et Artistes du Moyen Age*, 2^e édition, p. 20.

²⁵ HENRI FOCILLON, *L'Art des Sculpteurs romans*, Paris, Ernest Leroux, 1931, p. 265.

Chartres que notre guide M. E. Houvet situait entre 1145 et 1150, Henri Focillon écrit après une analyse exhaustive: « . . . il ne s'agit pas ici de formes qui commencent à sortir de la matière, mais de formes qui commencent à y rentrer. Nous ne sommes pas au début d'une évolution, nous assistons à la fin d'un art²⁶. »

Ce fléchissement de la force de création se fait sentir dans l'ensemble. Les sciences de la nature voulant se poser, on semble inhabile à faire un partage où il y ait place pour elles, tout en laissant à leurs ordres propres la foi, la théologie, la métaphysique. On a perdu le don de vivre dans un processus créateur qui eût permis d'assimiler, d'opérer l'intussusception de ces tendances nouvelles. Ces sciences qu'on se voit incapable d'assimiler se font fort de suivre l'expérience et la raison; alors Gerson dira par réaction: quand on parle de Dieu, qu'on se contente donc de la Révélation. On coupe le pied à la métaphysique par où la théologie réussissait à prendre corps.

Le XV^e siècle finissant et le XVI^e attestent bien que le patrimoine doctrinal du moyen âge s'est dissipé. Le monde de sagesse sur lequel les hommes pouvaient désormais s'appuyer s'est effrité sous les attaques du nominalisme. L'on n'est plus sûr s'il y a bien sous les idées de l'esprit des natures qui y répondent. C'est grave. Comment partir d'une notion de la nature humaine, dans une telle conjoncture, pour conclure que l'homme est immortel. Comment partir de la nature en général pour démontrer Dieu et les attributs de Dieu. Alors aussi bien faire de la littérature. Ou encore emprunter à différents systèmes des vues frappantes. La pensée fait un retour à Platon, à Averroès, à Alexandre d'Aphrodise. Elle courtise l'ancien stoïcisme, ainsi que Démocrite et Épicure, les sciences secrètes. Le scepticisme s'en vient. On le recueillera à la crête des vagues dans les *Essais* de Montaigne et dans *La Sagesse* de Pierre Charron.

Puis, l'initiateur de la période constructive de la pensée moderne, Descartes, nous laisse un tableau inoubliable de l'idée qu'il se fait de la théologie et de la philosophie²⁷. La raison, seule, dans une grande et hautaine solitude, close sur elle-même, va essayer de refaire l'univers intellectuel à la lumière de quelques idées claires et distinctes,

²⁶ *Id.*, *op. cit.*, p. 276.

²⁷ DESCARTES, *Discours de la Méthode*, première partie, p. 8 (pagination originale).

qui permettront au penseur de construire sur le modèle des sciences mathématiques. Rétrécissement de la sagesse, annonçant sa disparition.

Quatre siècles d'expérience viendront qui vont tenter d'organiser un équilibre nouveau dont l'homme serait le centre, lui qui n'est pourtant qu'un être de passage. Cette dernière tentative est mieux connue, plus près de nous. Il serait quand même instructif d'en décrire le détail.

En bref, dans l'ensemble et au mieux, la vie au moyen âge est un mouvement de réponse de l'homme au mouvement d'effusion de Dieu, un mouvement de simple montée vers le règne du Christ, où l'homme ne se considère lui-même qu'en passant (on ne signe pas ses ouvrages, les grands artistes ne mettent pas leur nom au bas de leurs œuvres). Depuis quatre siècles au contraire l'on a essayé d'organiser sur la planète une vie dont l'homme lui-même serait comme le point suprême. Il convient de devenir plus sages à la lumière de ces expériences.

A quoi correspond chez un constructeur du XX^e siècle, et dès cette étape de notre exposé, le désir bien ferme de compter sur la valeur des natures et du concept universel, de comprendre et de reprendre le vrai réalisme modéré d'autant plus facile que la philosophie existentielle de combat a liquidé l'idéalisme et nous en préserve. Revaluer l'universel aidera jusqu'à la société internationale²⁸.

L'homme en situation dans le monde s'appuie à chaque instant sur une valeur d'acte dont il jouit et qui se nomme l'acte d'exister. Cet acte il le possède d'une façon contingente. Autant dire qu'il vit à partir d'un don généreux de l'acte pur, qu'il peut rejoindre dans l'adoration, la prière et l'humilité. C'est le premier dialogue qui appuiera tous les autres; qui déjà lui confère à l'égard du monde

²⁸ « La raison profonde de la crise qui affecte toute la vie des peuples, et partant leur culture, est donc le manque de foi à une vérité objective et universelle. C'est en reprenant conscience de cette vérité que la culture pourra se sauver. Pour sortir du chaos, de la jungle du particulier, l'homme a besoin d'être guidé par des idées claires et des convictions positives. La culture est en effet le domaine de ce système d'idées directrices. S'il manque le but commun d'une vérité universelle, ce système se fragmente et ce facteur d'unité devient instrument de discorde. C'est le rôle qu'a pris la « Kultur » lorsqu'on en a fait un absolu.

« Dans ce système d'idées que constitue l'essence de la vraie culture, il y a trois moments: le premier, individuel; un 2^eme, social, où la culture devient proprement nationale; un 3^eme moment universel, dans lequel l'individu reconnaît dans sa pensée les formes et catégories communes à tous les êtres pensants » (*Les Intellectuels dans la Chrétienté, Pax Romana, I, p. 65*).

son autonomie; en face du succès ou de l'échec temporels un définitif pouvoir de survol, mais aussi un zèle de construction et de création permanentes, parce que la plus humble pierre au grand édifice du royaume de Dieu qu'il réussira à poser fera sa joie et donnera un sens à son initiative, une éternelle raison d'être²⁹.

En spiritualité se développera la vie des vertus théologiques. Centralisation de la vie religieuse sur Dieu et non pas sur l'homme. Alors que l'Europe avait l'air de s'en détacher, la spiritualité demeurerait une valeur première sur de vastes continents. L'Europe scientifique n'était pas tout dans le monde. L'esprit humain total a plus d'ampleur que l'esprit de l'Europe, comme les historiens de la pensée orientale aiment à nous le rappeler. Le fait philosophique se trouve ailleurs qu'en Europe. Le fait philosophique c'est l'effort spéculatif pour expliquer systématiquement et ultimement soit la réalité, soit les normes de la pratique, soit les lois de la pensée, soit tout ensemble, l'univers, l'action et la pensée.

Depuis Descartes, l'Europe nous offre le fait d'une philosophie qui a pris pour cause ultime, une cause particulière. Ce peut être une cause mathématique, sociologique, physique, mais ce n'est ni l'être, ni l'un des transcendants de l'être.

Alors que depuis Descartes l'effort de l'Europe fut un effort de domination de la nature, l'Inde cherche toujours la vraie vie loin de l'action. Retenons au moins du fait oriental qu'une sagesse complète veut autre chose que la puissance et la science. La science opératoire rêvée par Francis Bacon ne peut pas être un but ultime, puisque son but se resserre au produit de l'opération, qui est hors d'elle, au delà d'elle. Elle-même n'est donc pas fin.

L'Orient a des raisons de mépriser l'Europe depuis Descartes parce que l'Europe a négligé sa spiritualité et qu'elle a même organisé contre elle des persécutions. M. Masson-Oursel n'hésite pas à écrire en conclusion de son travail, *La Philosophie en Orient*: « . . . la pensée sert à bien d'autres effets qu'à connaître. L'analyse ne l'épuise pas ni la synthèse. » Et il souligne « la nécessité de ne point sacrifier

²⁹ Il faudra aussi replacer le religieux en tête de l'art et faire entrer les grands artistes dans l'Eglise.

la spiritualité à la puissance ou à la science, d'où résulte notre discrédit aux yeux des orientaux³⁰ ».

C'est là une pressante invitation à sonder l'atmosphère que nous respirons depuis quatre siècles.

Et c'est un sûr moyen d'éviter la stérilité d'une simple reconstitution historique que de suivre la philosophie moderne en essayant de rassembler les différents éléments et facteurs qui en composent le climat culturel.

Sous une forme humoristique puissante, Chesterton ramenait au suicide de la pensée, quelques attitudes à la mode. Le monde moderne pratique l'humilité mal placée. La modestie a quitté en nous l'organe de l'ambition, pour s'installer sur l'organe de la conviction, où elle n'a rien à faire. L'homme était destiné à douter de lui-même et à être convaincu de la vérité. Renversez la formule: ce que l'homme moderne affirme de lui-même est exactement ce qu'il devrait cacher: à savoir, son individualité. Et ce qu'il tient pour douteux est ce qui va de soi: le pouvoir de sa raison. Les doux possèdent la terre. Mais les modernes sceptiques sont si doux qu'ils ne réclament même pas leur héritage.

Pour donner des exemples il suffit d'énumérer quelques modes modernes de penser, dont l'effet propre est de rendre la pensée impossible, de la conduire au suicide. Une position qui mène là est un échec indubitable.

Le matérialisme. — Si l'esprit est une boîte de mécanique, la pensée n'a plus rien de très excitant.

L'évolution. — Non pas celle que révèlent ou pourront révéler les faits. Mais le parti-pris d'affirmer qu'il n'y a pas de chose qu'on puisse appeler quelque chose. D'affirmer que la seule réalité est un flux mouvant de tout, ce qui efface les objets de pensée. C'est renverser le « Je pense, donc je suis », pour obtenir: je ne suis pas, donc je ne puis pas penser.

Le scepticisme. — Chaque chose est tellement unique, dit Wells. Et alors on ne peut plus penser, c'est-à-dire relier les choses.

Le progrès. — Si cela veut dire qu'on se rapproche plus ou moins d'un idéal, très bien. Mais si les idéaux eux-mêmes s'évanouissent, il

³⁰ MASSON - OURSEL, *La Philosophie en Orient*, p. 180-181.

n'y a plus lieu de penser, il n'y a plus de normes pour nos jugements. Aussi longtemps qu'il y a norme on peut établir que Milton était plus ou moins puritain. Autrement, pas.

Le devenir lui-même. — Si rien ne reste lui-même, non seulement on ne peut plus rendre de culte à nos ancêtres, mais on sera privé de ce plaisir tout nouveau d'en construire la psychanalyse.

Le pragmatisme. — Pensez ce que vous devez penser pratiquement, et ne vous occupez pas de l'Absolu. Mais justement l'Absolu est une chose qu'il est pratique de penser. La fin dans l'ordre de l'agir joue le rôle d'un premier principe.

L'idéalisme. — L'idéalisme ramène toute existence à la pensée. Berkeley, à la fin de son troisième dialogue est convaincu que les hommes de bon sens doivent admettre les deux propositions suivantes qui résument sa philosophie: « Those things they immediately perceive are the real things; . . . the things immediately perceived are ideas which exist only in the mind. » Ainsi les objets réels sont ceux de notre connaissance, et celle-ci ne se rapporte qu'à des idées.

Les objets réels sont nos idées. On peut s'attendre que les idéalistes n'ayant pas tous les mêmes idées, les univers vont se multiplier. Chacun aura le sien. Rien de plus significatif que de les voir se développer avec les philosophes, de Kant à Fichte, de Schelling à Hegel, Hamelin, Brunschvicg, dernier produit quelque peu posthume de cette philosophie. La jeunesse française était désaffectée de ce dernier représentant qui faisait figure de revenant.

L'idéalisme de Kant était tributaire de l'idéal de Newton. Une hypothèse de science peut être prise un temps et ensuite abandonnée pour une meilleure. Peut-on faire ainsi pour la substance, la causalité, Dieu? A lire Kant, Hegel, Hamelin, il faut bien répondre oui si on s'en rapporte à leur seul exemple. Chacun s'essaie à présenter les catégories de l'esprit, et chacun a les siennes. Le mot transcendant est encore employé, mais le sens en est résorbé par le moi, le Moi transcendantal, qui contient dans son immanence les plus hautes valeurs. Les catégories qu'un penseur pose seront critiquées par le successeur qui en posera de nouvelles et autrement. Parfois même, un seul penseur sera amené à construire plusieurs systèmes, comme l'a fait Schelling.

Cette décision de se refermer sur soi-même isole donc le penseur et plus qu'il ne le voudrait. C'est le destin de l'âge critique. Il illustre aussi l'étrange condition d'un homme qui ne peut plus marcher, tout immobile qu'il s'est rendu à vouloir analyser sa marche. Est-ce que je peux marcher ? Et voici que ses efforts pour répondre à cette question en ont fait un paralytique. Devant la question est-ce que je peux connaître ? les disciples de Kant sont devenus incapables de sortir d'eux-mêmes. Heureusement que l'existentialisme est venu. La première délivrance qu'il a apportée, c'est la délivrance de l'idéalisme.

L'on peut espérer que désormais la pensée humaine saura mieux se garder de cette possibilité permanente. A mesure que l'univers se décrit dans l'âme, il y a tentation d'adorer la description et de mépriser l'univers. Cette attitude peut n'être pas poussée jusqu'au bout. Marcel Proust, après avoir recueilli de la vie un certain nombre d'impressions, s'enferme dans une chambre pour en nourrir, en cultiver et en décrire le souvenir. L'idéaliste porte encore plus loin sa démarche, il déclare que l'extérieur n'existe pas.

La dualité sujet-objet devient l'équation moi = moi. « Connaître, dit Hegel, c'est anéantir l'extérieur, l'élément étranger de la conscience, c'est donc le retour en soi de la subjectivité³¹. » Il a été fécondé par l'objectivité, et maintenant il se referme; tout ce à quoi il prétend c'est l'objectivation, la projection subjective des objets. Se trompant lui-même, il va jusqu'à dire que son intelligence n'est pas mesurée par le réel. Ce sont les objets qui se règlent sur notre connaissance.

Comment l'idéaliste continue-t-il de vivre au milieu du monde ? « La raison cherche son Autre, répond Hegel, sachant bien qu'en lui elle ne possédera rien d'autre qu'elle-même; elle quête seulement sa propre infinité³². »

Il est vrai que ce que l'âme acquiert par toutes ses connaissances, c'est surtout elle-même, car elle achève par là sa perfection. C'est son but de posséder en elle-même une description de tout l'univers, comme saint Thomas l'exprime après Avicenne. Mais pourquoi revenir à la seule idée, pourquoi l'idéalisme ?

³¹ HEGEL, *Leçons sur la Philosophie de l'Histoire*, t. II, p. 106.

³² ID., *Phénoménologie*, t. I, p. 204.

On ne veut pas que l'intelligence doive quoi que ce soit à la sensation. Parce qu'on ne voit pas comment elle pourrait le faire, comment un passage pourrait s'effectuer d'une sensation particulière et sensible à une idée universelle et intelligible. La sensation a une prise intuitive sur les propriétés des choses. Le philosophe qui accepte la sensation a une ouverture immédiate par ses sens sur la réalité extérieure. Puis la lumière de l'intellect conduit le phantasme sensible à l'ordre intelligible par abstraction, ce qui veut dire en négligeant de considérer la particularité pour ne dégager que la nature qu'elle contient et l'offrir à l'intellect possible.

Désormais, à ce plan intelligible, si on parle de l'évidence d'un principe on signifie une évidence pour l'intelligence. Une évidence qui ne s'appuie sur la sensation que d'une manière toute extrinsèque, dans l'ordre des préparations matérielles, une évidence qui en elle-même, intrinsèquement, vient de la lumière non pas sensible mais intellectuelle, de l'intellect agent éclairant le phantasme, s'aidant de lui comme d'un instrument pour la production de l'espèce intelligible. Et ce travail garde son essentielle relation au réel existant à l'extérieur de celui qui pense.

Les faits premiers ne sont pas oubliés. Il y a quelque chose. Il y a tout un ensemble. Il y a du mouvement. Tout un monde demande à se mirer en moi, cherche à devenir moi. Je laisserai ouvert mon pouvoir d'accueil. Je n'aime pas les facultés soi-disant refermées sur elles-mêmes des idéalistes. Elles prétendent tirer de leur fond ce qu'elles y ont laissé entrer.

Le modernisme. — Le modernisme a été une lointaine conséquence de la critique kantienne et de ce qu'elle est devenue chez les disciples, Hegel en particulier. Si l'on désire dans le concret un recoupement bref et combien illuminateur, qu'on se rappelle comment celui qui prétend avoir fondé le modernisme, Loisy, a d'abord été touché par le panthéisme de Hegel, à lui transmis par Renan, dans ses cours au Collège de France³³.

Puis les réflexions de Loisy sur la Bible indiquent un esprit sans profondeur ne voyant pas la permanence de la structure de fond

³³ M.-J. LAGRANGE, *M. Loisy et le Modernisme*, Les Editions du Cerf, 1932, p. 26-27.

sous les différences. Je préfère le principe qu'un père Lagrange dégage de ces différences: mieux vaut accord tacite que manifeste.

Le modernisme a donc été une nouvelle branche et comme une extension de l'idéalisme. Si la connaissance affirme avant tout le sujet qui connaît, si les catégories sont des formes de l'entendement de l'homme qui les pose, il sera naturellement difficile de savoir comment atteindre le monde tel qu'il est. Nos connaissances dites objectives sont affectées d'un incurable relativisme³⁴.

Ce qui est premier ici c'est d'enfermer le sujet en lui-même et de lui dire que quand il affirme c'est lui-même qu'il affirme. C'est l'immanence.

On ne pourra pas ensuite avec un tel outillage subjectif prétendre avoir prise sur l'univers tel qu'il est en lui-même; on pourra encore moins s'appuyer sur la connaissance de l'univers pour avoir prise sur l'absolu. C'est l'agnosticisme.

Pourtant la critique kantienne avait de bien grandes faiblesses. On a retenu ce qu'elle affirme, les formes a priori, sans critiquer ses négligences. L'impression sensible est avant tout une matière élaborée et Kant ne s'est pas appliqué à analyser davantage l'origine de l'impression. La vérité est que la connaissance du sens est une saisie immédiate, une prise intuitive sur les propriétés des choses. Et par là tout nous est ouvert. Nous pouvons connaître l'absolu. C'est en lui que nous nous mouvons et que nous avons l'être.

Emprise de la science. — Sous l'emprise de la science vivra la tendance à nier tout ce qui n'est pas mesurable et tout ce qu'on ne peut pas faire entrer dans une équation mathématique. Ceux qui affirment au delà sont des poètes, ou encore des adultes qui reviennent à l'enfance. Léon Brunschvicg nous a donné l'âge de Pascal et d'Aristote; nous pourrions imaginer le nôtre dans cette lumière: eux avaient neuf ans, leur cerveau était celui d'un enfant de neuf ans. Vraiment Descartes disait avec plus de raisons qu'il ne pensait:

³⁴ L'encyclique *Humani generis* touchant le sujet du relativisme dogmatique a bien concédé un progrès possible, un certain relativisme si on veut, encore que ce soit là employer un mot suspect pour bien des oreilles, et si on est malveillant en plus, on ne va retenir de l'expression que le mot relativisme. Il reste qu'un progrès est possible en fonction d'un idéal à atteindre et d'une nature déterminée, la nature humaine, qui s'efforce vers cet idéal.

on ne saurait rien imaginer de si étrange et de si peu croyable que cela n'ait été dit par quelqu'un des philosophes.

Ou bien si le savant garde encore de l'estime pour la métaphysique il essaiera d'en soumettre les problèmes à la méthode des sciences. Dans *God and Philosophy*, M. E. Gilson a volontairement croisé quelques savants sur ce point particulier.

C'est sous l'emprise de la science que Kant œuvrait. C'est un Newtonien philosophe. De même que, dès le début, ses *Prolégomènes* nous tracent sa généalogie en dépendance de Hume, ainsi la *Préface* à la deuxième édition de la *Critique de la Raison pure* nous le montre en dépendance de la physique et de la mathématique. Entièrement occupée par l'horizon de la science, l'intelligence kantienne a déclaré que Dieu n'était pas un objet de la connaissance spéculative.

Admises les exigences de la raison pratique, Kant veut bien qu'à ce point de vue on pose Dieu. Mais alors c'est un postulat, Dieu n'est pas un objet de connaissance. Auguste Comte lui, ne fait aucune place en sa philosophie à la notion de cause. Car un savant ne se demande jamais pourquoi les choses arrivent, mais comment elles le font. La science désormais s'efforcera d'exprimer en relations mathématiques les relations observées entre les faits. L'on y perd tout droit de demander pourquoi une chose existe. Laisser tomber toute question de cette nature comme étrangère à la connaissance positive, c'est couper à la racine toute possibilité d'une connaissance naturelle de Dieu. Or qui pourrait aujourd'hui compter les disciples de Kant et d'Auguste Comte ?

Dès que l'on vient à penser que la connaissance scientifique n'est pas le type de toute connaissance humaine, qu'il reste encore d'autres questions, le chemin est ouvert qui conduit au Dieu vivant. Pourquoi s'arrêter à cet Auteur de la nature des déistes, ombre de Dieu ? En définitive, c'est le choix qui se pose entre Kant et saint Thomas.

La science cherche ce que sont actuellement telles choses données. Demander pourquoi la nature existe n'est pas poser une question scientifique, car la réponse n'en peut être vérifiée empiriquement. L'histoire nous montre que la notion de Dieu apparaît toujours comme la réponse à une question existentielle, comme le pourquoi d'une certaine existence. D'où deux principes importants: 1° la théodicée

n'est pas liée à la méthode de la science positive, mais à la méthode de la métaphysique; 2° elle ne peut poser correctement ses problèmes que dans le cadre d'une métaphysique existentielle.

La discussion de ces principes dont l'impopularité est d'avance admise, met d'abord l'A. aux prises avec l'ouvrage bien répandu de Sir James Jeans, *The Mysterious Universe*, de même avec Arthur-H. Compton, *The Religion of a Scientist*, et Julian Huxley, *Essays of a Biologist*³⁵. Il est certain qu'en cette lutte les règles du jeu sont ici bien observées. Les problèmes les plus élevés de la métaphysique ne dépendent en aucune manière des réponses apportées par la science à ses propres questions. Si on mêle une question de métaphysique avec les problèmes scientifiques et si on la pose sur le plan de la science, on est sûr de ne pas avoir de réponse. On restera en face du *mystérieux univers*. On ne saurait demander à l'astronomie ou à la physique pourquoi l'homme existe sur la terre. L'ensemble des propositions scientifiques sur les éléments chimiques de nos corps, sur le comment de l'évolution de la vie, n'a jamais eu pour but de donner un fondement métaphysique à notre existence.

C'est un étonnement que la période de succès scientifique inaugurée par Descartes et Francis Bacon ait développé ainsi une intelligence étroite, non pas parce qu'elle est amie de la science, mais scientifique, limitée à l'horizon de la science. Sous l'influence de cette emprise de la science, l'Europe non seulement a accepté de se nourrir d'une fausse métaphysique, elle en est venue à déclarer nulle la métaphysique du passé et à négliger la spiritualité qui s'y amorçait.

Notre intelligence n'est capable que d'une seule forme intellectuelle à la fois. Et tout se passe comme si la préoccupation et les problèmes de l'univers de la science eussent occupé toute la disponibilité de cette intelligence. Aujourd'hui notre âme n'est plus à la mesure de notre technique où l'intelligence s'était entièrement enclose. L'erreur initiale est devenue manifeste dans les lointains effets, nos inventions n'étant pas avant tout au service de l'homme et de la communauté humaine. Ce problème demande une plus stricte attention.

³⁵ En commençant par celui de Sir James Jeans, ces ouvrages ont paru à London, Pellican Books, 1937; New-York, The Jewish Theological Seminary of America, 1938; London, Pellican Books, 1939.

Au sommet de sa culture l'Europe perd sa métaphysique. La métaphysique est la gardienne naturelle de la spiritualité. Elle prouve Dieu et parle de sa nature; elle éclaire la liberté, l'immortalité. L'Europe depuis Descartes néglige ainsi sa spiritualité. C'était pourtant un des grands traits de son visage. Qu'est-ce, en effet, que l'Europe? Le résultat combiné de l'influence de la Grèce, de Rome et du christianisme. Paul Valéry³⁶ et André Siegfried, dont aucun n'est catholique, sont ici d'accord.

Si on demandait: quelle est la plus importante de ces trois influences? On serait amené à souligner comment on diffère de l'avis de Paul Valéry. Le point où nous nous séparons, est son affirmation que c'est l'influence de la Grèce qui nous a distingués le plus profondément. Ceci reste vrai de la civilisation occidentale, dont le centre sera dans l'avenir en Amérique, dans la mesure où elle néglige son christianisme. Mais en le faisant elle néglige le trait que nous pensons vraiment le plus profond et le plus important. Retenons maintenant quelques expressions de Paul Valéry:

. . . partout où le poids du glaive romain s'est fait sentir, partout où la majesté des institutions et des lois, où l'appareil et la dignité de la magistrature ont été reconnus, copiés, parfois même bizarrement singés, là est quelque chose d'euro péen. Rome est le modèle éternel de la puissance organisée et stable³⁷.

Sur le christianisme son jugement est comme imprégné d'une froideur désintéressée, celle du spectateur qui constate:

Le christianisme propose à l'esprit les problèmes les plus subtils, les plus importants et même les plus féconds. Qu'il s'agisse de la valeur des témoignages; de la critique des textes, des sources et les (sic) garanties de la connaissance; qu'il s'agisse de la distinction de la raison ou de la foi, de l'opposition qui se déclare entre elles, de l'antagonisme entre la foi et les actes et les œuvres; qu'il s'agisse de la liberté, de la servitude, de la grâce; qu'il s'agisse des pouvoirs spirituel et matériel et de leur mutuel conflit, de l'égalité des hommes, de la condition des femmes, que sais-je encore? Le christianisme éduque, excite, fait agir et réagir des millions d'esprits pendant une suite de siècles³⁸.

Ce que nous devons à la Grèce est peut-être ce qui nous a distingués le plus profondément du reste de l'humanité. Nous lui devons la discipline de l'esprit, l'exemple extraordinaire de la perfection dans tous les ordres. Nous lui devons une méthode de penser qui tend à rapporter toutes choses

³⁶ Paul VALÉRY, *Caractères de l'esprit européen*, dans la *Revue universelle*, 15 juillet 1924, p. 129-142.

³⁷ *Id.*, *ibid.*, p. 137.

³⁸ *Id.*, *ibid.*, p. 139.

à l'homme, à l'homme complet; l'homme se devient à soi-même le système de références auquel toutes choses doivent enfin pouvoir s'appliquer. Il doit donc développer toutes les parties de son être et les maintenir dans une harmonie aussi claire, et même aussi apparente qu'il est possible. Il doit développer son corps et son esprit. Quant à l'esprit même, il se défendra de ses excès, de ses rêveries, de sa production vague et purement imaginaire, par une critique et une analyse minutieuses de ses jugements, par une division rationnelle de ses fonctions, par la régulation des formes.

De cette discipline, la science devait sortir, notre science, c'est-à-dire le produit le plus caractéristique, la gloire la plus certaine, et le plus personnel de notre esprit. L'Europe est *avant tout* la créatrice de la science. Il y a eu des arts de tous pays, il n'y eut de véritables sciences que d'Europe³⁹.

Et la page la plus enthousiaste (si Valéry peut se permettre de l'être) est l'éloge de la géométrie grecque, ce modèle incorruptible⁴⁰.

Et la conclusion ne semble pas souligner si en Europe mieux qu'ailleurs l'homme peut réaliser sa fin. Maximum de puissance, c'est vrai, mais pourquoi en fin de compte. La nouvelle force du travail des prolétaires était destinée à devenir l'instrument bâtisseur de la cité de Dieu et non pas avant tout un moyen de grossir le capital ou de grandir des profits. Le maximum de puissance en tout est appelé lui aussi à bâtir la cité de Dieu.

Le vrai point de vue sur l'Europe était bien mieux celui qui a été exposé par le cardinal Tisserant dans une conférence donnée à Rabat le 25 janvier 1950. La Grèce et Rome ont comme posé le substratum, et c'est le christianisme qui a fait la civilisation occidentale⁴¹.

Ouvrons le deuxième auteur annoncé sur ce sujet. L'exposé de M. André Siegfried est saisissant⁴². Le XIX^e siècle qui identifiait progrès et liberté n'envisageait pas un recul possible, alors que les germes en étaient là: le machinisme, la concentration industrielle, le problème social. On a donc vécu d'un bel enthousiasme pour l'organisation, et la vitesse a fini par abolir l'insularité du monde. Mais le progrès global n'est pas certain, la masse remplace l'articulation. Le recul moral est impressionnant et dans l'ensemble l'humanisme n'apparaît plus que comme un combat d'arrière-garde.

³⁹ Id., *ibid.*, p. 139-140.

⁴⁰ Id., *ibid.*, p. 140-141.

⁴¹ Cardinal TISSERANT, *L'Eglise militante*, Bloud et Gay, 1950, p. 98-99.

⁴² André SIEGFRIED, *L'Ame des Peuples*, Hachette, 1950.

« Rendons-nous compte que les deux guerres mondiales n'ont pas été, en elles-mêmes, des causes; elles ont seulement accéléré, mais dans des proportions fantastiques, un mouvement de fond qui se fût vraisemblablement produit de toute façon ⁴³. »

Après avoir redonné les sources de la civilisation occidentale, la triple tradition des Grecs, de l'Évangile, de Rome, il souligne les menaces qui y viennent de l'intérieur, et tout d'abord le dérèglement des principes qui la dirigent ⁴⁴.

Comment puis-je vous préciser ce dérèglement? Sous cette influence déjà signalée, sous cette emprise de la science, la civilisation occidentale a été amenée à négliger la spiritualité chrétienne et la métaphysique où cette spiritualité s'amorçait. C'était pourtant là le trait dominant de son visage, c'était le facteur principal au milieu de tous les autres éléments. De cette spiritualité une nouvelle vie est possible, elle est en marche, et de cette métaphysique, une renaissance est à espérer.

Tout ce que chacun de nous pourra faire pour diffuser la spiritualité chrétienne et la philosophie où elle s'amorce sur le plan de la raison, il le fera pour le salut de la civilisation.

Les foyers de vie chrétienne se multiplient à travers les nations. Quand le nombre des États laïques vitalement chrétiens sera devenu assez grand pour que se réalise la société internationale vitalement chrétienne, conduite par des laïcs, mais selon les principes spirituels du christianisme, le troisième âge du monde aura paru.

Chrétiens de tous les pays, approfondissez-vous, assurés comme vous l'êtes que l'ensemble de vos efforts ne sera pas perdu.

Chrétiens de tous les pays, unissez-vous, et faites pénétrer dans la société les principes de votre confiante et immortelle jeunesse.

Arcade MONETTE, o.p.

⁴³ *Id.*, *op. cit.*, p. 6.

⁴⁴ *Id.*, *op. cit.*, p. 217.

New Developments in Psychoanalysis

Were all the millions of critics of psychoanalysis, from the housewife next door to the most learned philosopher to be answered in a few phrases it might be said that they were too impatient, they overlooked the good, and failed to understand what has become of this idea of Freud's. It is to understand what happened and what is happening in psychoanalysis that this is written. Impatient critics may be encouraged to change their misperceptions. They may see the strengths and weaknesses of the new psychoanalysis.

The very word, psychoanalysis, awakens a variety of immediate connotations. For few persons is it a neutral term to designate a psychological discipline which seeks to understand and alleviate psychic disorders. For most persons it conjures up the immediate feeling tone of a pernicious doctrine which reduces man to sexual urges. Those having any sympathy with this doctrine are perceived as uncritical persons who were easily beguiled by its novel ideas; worse yet they are often perceived as individuals who have a sexual alertness and a bias in their thinking which is expressive of a deeper moral disorder.

This emotionally loaded word, psychoanalysis, may no longer be applied exclusively to the ideas of Sigmund Freud. Freud died in 1939. Before that time and especially since then the movement that he started developed independently of him. Until 1939 one could with some justification look to Freud's writings as expressing the leading opinion in analysis, but this is no longer justified. The sexual bias which contemporary critics are still rejecting is no longer found in the most developed and influential of analytical thought. Whereas old psychoanalysis was concerned with sex as the basic instinctual force, modern analysis is concerned with the social — cultural environment.

It is not only the critics of psychoanalysis who are about thirteen years behind in understanding analysis, but in all areas of scientific thought where analysis has had a pervasive and subtle influence there is something of the same time lag. For instance where the average clinical psychologist (even though professing overt opposition to Freud) is giving a fairly large amount of concern to sexual factors and tensions as ends and forces in themselves, the modern analysts are giving them little attention. This could be shown to be true in the social sciences in general.

To clarify the real position of modern psychoanalysis its historical roots will be briefly traced. This science has had a smooth, logical development which is not peculiar to analysis alone, but parallels closely the developments in science as a whole. Along the line of its historical development one sees so much change in the meaning it assigns to the same observations that the necessity for thinking of psychoanalysis in terms of dates will become apparent. The theory of 1910, or 1930 or 1952 are only distantly related to each other. The great bulk of critics, for instance, have censured analysis dated before 1925; they seem unaware that any change has taken place since then.

THE DEVELOPMENT OF IDEAS IN PSYCHOANALYSIS.

Whether or not psychoanalysis was the original conception of one man, or the clarification by one man of the trends of thought in many predecessors is not of immediate concern here. Freud himself at first gave co-authorship to Brewer, but after the new science had attracted attention he felt the credit was all his. In Vienna of the early 1880's Sigmund Freud was a young Jewish medical doctor who had already evinced great interest in, and had made some contribution to biology. His training and his thinking were in terms of medical biology.

Before he was really launched on his medical career he became interested in nervous disorders and made a modest beginning in the treatment of them along physical lines by using physiotherapy. He became associated with Brewer in 1885, who was an older, experienced physician. Brewer was already working on a case of hysteria using

the usual technique of the day, i.e. suggesting away symptoms while the patient was under hypnosis. Further work with this and other patients, plus stimulation at the hands of Charcot and Bernheim led to the earliest psychoanalytic formulations from 1885 to 1900. Because of a conflict with Brewer, Freud worked alone after 1894.

In the early period this medical biologist, working in the midst of a Victorian culture, laid the foundations of psychoanalysis. Freud was participating in a culture in which there was a good deal of insincerity and lack of depth in interpersonal relations together with a culturally fostered prevalence of sexual repression. It is not particularly surprising that he should find sex of great concern, then, when he attempted to unlock the conflicts of the people of his time. In such a culture, hysteria and obsession-compulsion were more common than now. These patients formed the bulk of his early cases, and were the first pathological region of reference for his new ideas. The combination of a sexually repressive culture operating through the formulations of a medical biologist makes it not surprising at all that his explanations for these disorders should be biophysical,¹ and specifically sexual.

Freud's earliest formulation of hysteria, for instance, was that it was due to the patient's having passively received a traumatic sexual assault in his childhood. This trauma was forgotten but its undischarged sum of excitement (the emotional conceived as a sum of physical energy) appeared symbolized in symptoms. Therapy was then a matter of getting the patient to remember the trauma under hypnosis and abreact it, or discharge its repressed energy. This is a strongly physicalistic theory of the nature of the neuroses apparently colored in large part by the sexually repressive culture in which it was formulated and the early training of its theorist.

It would seem that psychoanalysis had made a very bad start as a theory except for its vital work in formulating several key ideas which were to change psychological science from a poking around on the periphery to some lively understanding of the interior of man. The large role of unconscious motivation in daily life as well as in

¹ S. FREUD, *Collected Papers*, London, Hogarth, 1924, Vol. 1, p. 75.

mental diseases was discovered. This is a basic discovery of psychoanalysis which had only fragmentary appearance in the literature previous to Freud, but it is a generally accepted phenomena after him due mainly to his pioneering efforts. Two other important formulations were repression and resistance. All these important ideas remain today, but there has been some shift in the shadings of their meanings.

In this first period then (1885-1900) psychoanalysis began with the founding of several ideas of lasting importance; unconscious motivation, repression, and resistance. In retrospect all its other features were to undergo basic change. It was a theory applicable only to the neuroses. Its explanation was one in which sexual energy was seen as the main instinctual force. Early sexual trauma which caused the repression of this energy or actual frustration of its discharge were seen as the basis of neurosis and anxiety. Psychoanalysis of this period is then a theory of the sexual-traumatic basis of the neuroses.

The period from 1900 to 1910 was initiated when Freud found that many of the sexual trauma which his patients admitted under his newer technique of free association had never occurred. This must have been a great blow to this dogmatic theorist for actual trauma were the causal basis of his whole system. True to his bias Freud reasoned that if the patients recalled traumas that hadn't occurred it must be because they wished them to have been true, and the wish must be born out of the instinctual structure of the individual. In other words, the traumatic basis of the neurosis had changed to an instinctual wish basis. In this period psychoanalysis was moving from the level of physical and outwardly accidental causes into the instinctual inner life. The revealed trauma was not seen as an incident in itself but as a symbol of the instinctual striving in the inner life. This beginning of a shift from the literal to a symbolic interpretation of behavior becomes profounder in later developments, and it is one of the main factors leading to misapprehension as to what analysts are talking about.

The early formulation of the Œdipus complex was a part of this new emphasis on the instinctual sex drives (libido) as a prime cause

in mental life. This complex or common form of conflict was seen as innate in the individual. Now it is seen as the effect of a certain kind of culture on the individual. Freud also worked out the genetic history of libido in children in this period. His concept of sex became expanded from a relatively physicalistic one to sex as pleasure in a broad sense. The theory was still applicable only to the neuroses; moreover its inadequacy as an explanation of aggression, perversions and narcissism was becoming apparent.

In this second period Freud ended his isolation and began to work with small groups of medical men who were interested in his ideas. Psychoanalysis was beginning to spread. The main thing to notice is that psychoanalysis in this second period is a theory of the neuroses as based in the vicissitudes of sexual instincts. It has begun to be symbolic rather than literal and along with this the meaning of sex has been broadened.

The third period in the history of psychoanalysis dates from 1910 to 1925. Most of the many critics of psychoanalysis are thinking of the analysis of this period; they seem to be little aware of the fact that beyond this period it underwent twenty seven years of further change. These fifteen years were a period of some theoretical expansion still along the lines of Freud's biological, instinct theories. This is the last period whose course was shaped primarily by Freud.

As early as 1910 psychoanalysis was showing signs of internal stress when Alfred Adler broke away and formed the school of Individual Psychology. Freud was the autocratic exponent of his doctrine and students who did not follow him closely were expelled.² In 1913 Carl Jung also left the main stream of psychoanalysis. Jung founded the school of Analytical Psychology which still has a small but influential group of analysts operating somewhat outside of the main Freudian line of analysts. Both left because they could not agree to the sexual libido basis of Freud's system. Although separated from the main line at this time their innovations are working into the thinking of modern analysts.

² For an interesting account of these difficulties showing, between the lines, Freud's own personality see S. FREUD, *The History of the Psychoanalytic Movement*, in *The Basic Writings of Sigmund Freud*, N. Y., Modern Library, 1938, p. 931-977.

Outside of these two deviants, though, the great bulk of workers continued to emulate Freud and add only touches here and there to his theory. The explanatory inadequacy of his sexual theory was becoming increasingly apparent. After the stimulus of the first world war, Freud gave his system a polar basis by adding a Death instinct opposed to Eros or the sex theory. Consistent to his line of thinking the war could only be a display of instincts while he overlooked its socio-economic facets. The death instinct was rarely accepted by other analysts and it is rapidly dying out as an explanation of behavior. There were things in a war Freud could not explain though, and to increase the adequacy of his system the second instinct theory was formulated. In this theory not only sex is an explanatory root but, out of the death instinct, there is also aggression.

Freud also gradually evolved the id, ego, super-ego division of the personality in this period. Even among analysts and non-analysts who didn't share Freud's theories this division and the defense mechanisms became useful in the description of personality. Only with modern analysis are these divisions and the mechanisms gradually being replaced by more dynamic and broader concepts. The repetitive dreams of traumatized soldiers and later the transference situation were first formulated as a compulsion to repeat what had gone before. He changed his theory of anxiety from a basis in frustrated sexuality to a reaction to a threat from within the psyche of the individual. Freud began applying psychoanalysis to an anthropology in which the culture was seen as a system for controlling the baser instincts in man.

The main characteristics of psychoanalysis of the period 1910 to 1925 are the following: it is still a science under the ruling influence of Freud, the basis of explanation in the sexual instinct has been expanded to include aggression out of the death instinct, the first ego, super-ego, id division was made and applied, and the first primitive conception of transference was formulated. Although the theory of psychoanalysis had expanded, its application in therapy had not changed. Tensions and inadequacies in the system were reflected in the breaking away of Jung and Adler. Psychoanalysis of this period describes the individual as the complex interplay of

three regions of personality in the control of the two basic instincts, sex and aggression.

The fourth period from 1925 to 1934 is one no longer dominated by the theorizing of one man, and in general it is a time of transition and preparation for contemporary psychoanalysis. As far as the ideas of this science are concerned, Freud recedes into the background and the new names of Rank, Anna Freud, Reich, and Ferenczi come forward. Several of these new analysts continued to pay obeisance to the ideas of Freud, but their new modifications were to lead to the complete overthrow of his instinct theories.

The work of this period began simply in attempts to improve therapy. The whole purpose and method of therapy up to this time had been to discover and have insight into infantile memories while using free association. Having had insight into the historic roots of his behavior, the patient was supposed to be cured. While working within Freud's frame of reference, these new analysts experimented with ways of making therapy more effective. The result of their combined efforts was to remove the emphasis in therapy from what the patient was in the past, to what he is doing now. The patient was to learn how he is misperceiving situations now and how he is defending himself now against therapeutic change. The person to person relation with the analyst became the field of action in which the patient's distortions and resistances were discovered. This meant that the analyst himself had to be ready to see and admit his own distortions for his personality contributes to the patient's reactions. This was quite a change from the aloof and impersonal attitude the older analyst had been taught in which they could make "official pronouncements" on the patient's associations.

Along with this shift from discovering old history to finding present ways of reacting, the qualitative meaning of psychoanalysis underwent a change. When the analysts were seeing the present person in terms of his past and his relations to mother, father and siblings there was a constant readiness to give present behavior meaning in terms of the primitive and sensual dependency of the child on the parents. The relationship with the analyst was seen as a repetition of the primitive relation to the parents. With the emphasis

on the present mode of behavior, this behavior was meaningful in terms of the present character structure of the individual. Though the analyst in this period could explain this behavior by reference to primitive infantile modes of living, he was inclined to overlook this link with the past and to give this behavior meaning in terms of present adult attitudes. The patient was not playing his infantile role toward the parents with the analyst; he was playing his own adult role. There was less interest in the structure of the unconscious of the patient, as was Freud's objective, and far more in the structure of the patient's ego. Incidentally, with the new outlook therapy became far more effective and could be extended to the whole range of mental disorders.

In the period from 1935 to the present, the beginnings of a profound change in the meaning of psychoanalysis were to bear much further fruit. In this last period Freud's views are only of historical interest. They may no longer be said to represent psychoanalysis except as *it used to be*.

In the period preceding this last one there was a general flowering of cultural anthropology. In this last period the benefits of these cultural studies began to show in the thinking of the analysts. The changes in therapy and the findings of cultural anthropology combined to give to contemporary psychoanalysis a theoretical base which turns out to be almost the antithesis of the thinking of Freud.

This revolution was to be accomplished by the three present leaders of psychoanalytic thinking, Karen Horney, Eric Fromm, and Harry Stack Sullivan.³ Horney's thinking appears to have evolved as far as it will go. Sullivan is dead, yet his scant pithy works are continuing to bring changes in the thinking of others. Fromm is continuing to write and develop so that he is in the forefront of tomorrow's analysis.

The combination of anthropology and the new techniques of therapy finally gave to modern analysis a distinctly different theoretical base from that built by Freud. The changes in therapy from

³ Their main representative works are, K. HORNEY, *The Neurotic Personality of Our Time*, N. Y., Norton, 1937, 299 p.; E. FROMM, *Man For Himself*, N. Y., Rinehart, 1947, 254 p.; H. S. SULLIVAN, *Conceptions of Modern Psychiatry*, Washington, D. C., W. A. White Psychiatric foundation, 1947, vii-153 p.

the past to the present relation with the analyst developed into a general centering of the interest of modern psychoanalysis on interpersonal relationships. Not only was the functional interest on person to person human interchange, but modern analysis has become a theory of interpersonal relations. Interpersonal relations are seen to be the main formative force acting on the developing individual. Instead of being a theory of the unconscious it is directly a theory of interpersonal relations and only indirectly a theory of the unconscious.

Cultural anthropology helped to bring about this change. The study of other cultures showed that elements in the life of Western Europeans which Freud took as innate in all humans are peculiar to cultures like that of Western Europe. The Œdipus complex, which was for him an innate, instinctual development, turned out to be the effect of a patriarchal culture whether it be in a whole society or in a family unit. It appears to modern analysts that practically all Freud took as an innate development of the sex and death instincts were merely reflections of Freud's own culture. In other cultures the development of the psychic life is different because the interpersonal relations in that culture are different.

With this profound change of psychoanalysis into a theory based on the forces in cultures and a centering upon interpersonal relations, sex has become simply one of the many kinds of interpersonal relations having no more importance than the others. Whereas anti-Freudians, philosophers, and other educated individuals are giving increasing recognition to the powers of the sexual drive, it has become for the modern analysts only one *interpersonal symbol* of the self's development.

We do not wish to imply that all old Freudian analysts are dead and buried. A great many contemporary practitioners trained before the thirties continue to think along Freud's lines. Others are in between Freud and the modern cultural analysts. The point is that those being trained today are becoming more and more imbued with the thinking of modern analysis. It is perhaps safe to say that practically no old Freudians are being trained now. Those trained today are learning the newer analysis which therefore represents not

only the leading psychoanalytic thought, but also the future of analysis.

One of the reasons modern analysis is little known outside of professional circles is that modern analysts, in marked contrast with the old analysts, are a quite circumspect group who write little and advertise themselves even less.⁴

To make clearer the gross and subtle differences between the analysis that most people accept as all of psychoanalysis (that of the period roughly 1910-1925) and modern analysis, a point by point comparison will be made. Their differences will then stand out in bold relief.

A COMPARISON OF OLD AND NEW PSYCHOANALYSIS.

Much has been made of psychoanalysis being three things in one, a theory, a method of therapy, and a method of research. This comparison of old and new analysis will be in terms of theory, therapy, research, and lastly in the attitude of analysis towards the future of man.

As a theory, psychoanalysis attempts to explain the causes lying behind behavior. Old psychoanalysis explained behavior by referring to the ways the basic sexual instinct, broadly conceived, is handled in the history of the individual. For the most part the course of its development was innately determined. Aggression was added to sex as a basic cause but it never attained the significance ascribed to the sexual. In new psychoanalysis the prime cause of the pattern of behavior is the familial-societal culture, while the dynamic push behind this culturally induced pattern is not yet clear. A prominent formulation is that the push is the need for security which is based on the needs for physical and social satisfaction. There is some nod towards the innate temperament underlying the effects of the culture, but its structure and influence are paid little attention. Whereas old psychoanalysis was all innate in its basis, modern analysis is cultural and may perhaps be justly criticized for now overlooking the importance of innate temperament.

⁴ Those interested in a further account of the history of psychoanalysis written by a modern analyst should see CLARA THOMPSON, *Psychoanalysis: Evolution and Development*, N. Y., Hermitage, 1951, xii-252 p.

Old analysis in its time was one of the most dynamic formulations of the psychic life of man. Now it appears to be a dynamics somewhat artificially formed out of three warring factions (id, ego, and super ego) and two instinctual forces (sex and aggression). The variables in such a picture appear to be slightly artificial personifications of the psychic realities lying behind them. Modern psychoanalytic thinking still has to convey these vague realities in inadequate language forms, but the thinking reflected in the language conveys a more integrated picture of the individual with far less personification of warring factions. The ego of the old analysts, for instance, was almost a fixed "person in the breast", while that now dealt with is the self which may be contracted or enlarged. It is perhaps a less defined, clear, sharp term, but it appears closer to the psychic reality it means to represent.

All along the line the old analysts thought in terms of more rigid, defined, isolated psychic realities. Now they think more in terms of a "field integrate" which can't be well pinned down at any one point but is truer as a whole. For example, where the old analysts could think of a *compulsion* as a real thing having little bearing on the total personality, a *compulsion* now is more of a sign of the total character structure. These two major aspects of the theory, being causally based on the influence of the culture and requiring a field integrate kind of thinking, are changes that have come into science as a whole. They are not isolated phenomena in psychoanalysis.

Those who would like to separate the theory of psychoanalysis from its practical application for the betterment of individuals would be disappointed to see how much the change of theory is reflected in a change in practice. In therapy the attitude of the old analysts was essentially an authoritarian domination of the patient. He remained aloof and in an authoritative way made interpretations of the patient's associations. He could not admit any of his own faults or foibles as this would destroy his authority. As any authoritarian would tend to make it, the therapeutic session became a formal ritual. Modern analysis in its effort to improve its practice has become essentially a close, relaxed, natural person to person relation. The timing of

the sessions, their frequency, and the physical arrangement between patient and analyst has become flexible according to the needs of the situation. The couch is dispensed with for a natural face to face encounter. It is an interpersonal relation in which the dynamics of both patient and analyst interplay and are recognized. Whereas before the patient was thought to be in some kind of covert battle with the analyst who had to break through these defenses there is now far more of a genuine respect for the patient. The patient is seen as understably defending his own pattern of living even though the pattern has serious faults. The analyst has to change the pattern not by attacking it, but by encouraging growth out of it through the powers of a natural interpersonal relation.

Besides being authoritarian in attitude the old analysis placed its emphasis in method on recovering the past sexual and aggressive strivings from the unconscious. Modern analysis now places the emphasis upon the present ego structure and its way of relating to the rest of the self and to the social environment. Formerly isolated strivings were of interest. Now, any isolated element is seen in the context of the total character. Formerly the past history had to be made conscious. Now it is the present modes of behavior and even potentials for the future that are developed.

Many have dismissed psychoanalysis as only relevant to mental disorders, or more narrowly, relevant to the neuroses. The old theory was only partly effective with the neuroses, but new psychoanalysis is effective with the neuroses, psychoses, character disorders and even conditions where the main complaint is simply that life has too little meaning or value. The old analysts proclaimed the general usefulness of their findings when they had little actual breadth of functional value. Now the moderns proclaim little when the general validity of their ideas has increased many fold. Those who would dismiss psychoanalysis as only relevant to mental disorder should look again at the work of the moderns with whom the normal is as much their concern as is the abnormal. The individual who is so mature as to be unable to benefit from a good modern analysis is one in a thousand. While analysis has spread in effectiveness so as to be of value to almost any individual it still is beyond average pocketbooks. It has

been shortened by half or more and yet increased in effectiveness. Still there is much to be desired in practical application.

There has been much dispute about psychoanalysis as a scientific method of research. Many would be inclined to call it a subjective philosophizing on the part of clinicians; they would not accord analysis the position of a science at all. Without going into what constitutes a science, two points can be made. For a body of merely speculative thinking it has had a marvelously consistent and logical development which has closely paralleled the changes taking place in science as a whole. The second point is involved in what the analysts are trying to accomplish. It has often been said that psychoanalysis is far too removed from the findings of academic psychology. The old analysts were, and the modern still are largely so removed. But scientific, experimental methodology, involving statistics and controlled experimentation, is still too crude to apprehend the delicate psychic realities the analysts have been working with for sixty years. There are an increasing number of experiments in psychology which are approaching the region of endeavour of the analysts, but there is still a large gap between them. For psychoanalysis to become scientific in the strict experimental sense would make it have less direct, palpable, human meaning than it has now. Much debate could be aired on this but these are two arguments for the position of the analysts the more important being that analysis would have to abandon its particular region of reference in order to become more exact.

Much of this debate stems from the fact that the old analysts, after some observation of patients did proclaim their ideas with a dogmatic assertion and a certain amount of religious zeal. Modern analysts still rely primarily upon the observation of patients but their assertions are put forward tentatively. Although their knowledge is far greater and more effective than that of the old analysts, it is put forward with circumspection. In their writings the tentative nature of their ideas and the call for further observational checks is clear. They are doing some relatively exact experimentation especially in the science of psychosomatic medicine, which is one of the great discoveries of modern psychoanalysis.

It was mentioned before that they have an increased respect for the patient. This and the whole attitude towards their own knowledge on the part of the modern analysts is reflected in their term, *participant observation*. The term describes the learning situation in new analysis. It is one in which the patient and analyst participate in observing the interpersonal relation between them. It is a *participating* situation and not one of dogmatic autocracy because the analyst is joining in to learn and does not feel he knows enough or would care to simply rule the patient. It is a participating *observation* because this is the only tool available to the analyst to permit him to get at a subject matter that can not be reduced to columns of numbers and correlations. The analyst and the analysand participate together in a situation which reflects the change from an autocratic ritual to a human relation and a human science.

The attitude of psychoanalysis towards the future of man is also the attitude towards their own future development. The old analysts were basically caught up in the somewhat hopeless process of untying man's instinctual conflicts. It was partly hopeless because fully untying these conflicts would mean that man would finally know and immediately act on his base needs, thereby destroying organized society. The only hope for man's future was a more successful compromise between his instincts and the demands of society. Man was at heart seen as composed of an evil which was glossed over by his defenses. In an organized society these defenses could only be made a little less oppressive.

The attitude towards the future of man is one of the central features of modern psychoanalysis. It began with the idea first stated by Jung, and reformulated by Fromm and others later, that not only the bad in man was repressed but so is the good. In the "socially patterned defect" brought about by the culture a man may have repressed important potentialities which everyone is conceived to have. When brought out these don't conflict with society but give to the culture a greater breadth and depth. Even the bad in man, which was so much the concern of the old analysts, is now seen as good operating in the guise of the bad. It does so because blind individuals make up a blind culture which unknowingly warps and turns aside

the good potential in individuals. Modern analysis is concerned with these blind cultures; it studies them while not yet able to change them except individual by individual. It respects the individual and his values and attempts to bring his potentiality to light. Just as it respects the potentiality of the individual, its own potentialities for growth would appear to be greater.

Lest it seem that modern analysis has reached the pinnacle of truth some of its faults will be pointed out. Of course, which is seen as the greatest fault, or as a fault at all, will depend upon the point of view. For one thing modern analysis is materialistic, but the word is used in a limited sense here. Old analysis was deeply materialistic in all its phases. Modern analysis deals with psychic reality and uses it in ways that are not materialistic. What it retains is the *expectation* only that someday the psychic will be explained as rooted in the physical operation of the brain. This is an expectation common in all the psychological sciences. From the point of view of the scientist regarding the importance of objective data it is almost a natural expectation. There are minor efforts to enlarge the theoretical basis of the mind related sciences so that they can retain their point of view and yet be nonmaterialistic.⁵ Until something like this is accomplished materialistic expectations will be common.

Modern psychoanalysis retains an unsatisfactory attitude towards religion. The old analysts would explain away religion as a neurotic phenomena. Modern analysts, especially Fromm, value it in so far as it is a social-ethical system which encourages the development of the individual. In an unscientific manner though (that is, without evidence) he dismisses even the possibility of these being realities transcending man. Only as a social-ethical system is he friendly toward religion. This partly accounts for the fact that the most religious of the analysts, Carl Jung, is also the most frequently misunderstood by modern analysts.

Other criticisms that might be made are more within the scope of the psychological sciences themselves. This latest analysis has

⁵ W. VAN DUSEN, *A Dimension Theory of the Nature of Mind*, an unpublished Ph. D. thesis presented to the Faculty of Arts of the University of Ottawa, Ontario, 1952, xvi-227 p.

some important tasks to complete before its program reaches an adequate breadth. The analysts need to work out just what are these potentialities in man which they would uncover. What is their basis in the individual, their quality, their extent? Are they innately the same in all individuals? In the equation which relates behavior and psychic structure to the result of culture acting on the innate, the innate itself needs to be more fully worked out. At present it is given little practical value.

The cultural explanation does very well in explaining where most of the pattern of behavior comes from and even where most of the superficial values are acquired. But what foundation does culture play on? Are there values and higher integrative forces in the individual which can be pushed aside or stimulated by the culture, forces which are antecedent to its operation? These antecedents are being overlooked; for one thing they are the hereditary and biological substrate; for another they are in the naked structure of psychic life itself. Fromm implies these potentials and it is to be hoped he will contribute to their delineation.

The modern analysts, as with much of science, have gone so far into the culture that they give the impression of overlooking what is native to the individual. At least they have not made the mistake of emphasizing culture so much as to lose sight of the persons in it, since they see the culture in terms of its effects on the individual. Cultural analysis will probably continue to develop an understanding of the importance of the cultural forces on the individual before it returns with this new knowledge to a better understanding of the antecedant structure and depths of a man.

Anyone who takes these criticisms and any others that may occur to them as serious enough to abolish modern analysis would be making an error. Just as psychoanalysis has changed radically in its sixty years of life, even to adopting a whole new theoretical base, it will continue to change. In fact there is more potentiality for change now than ever before because of a real respect for the person who has the secrets the analysts want, and because of the relative absence of theoretical dogmatism among them. Meanwhile it is of more and more benefit to individuals who have lost their

way in society and to those who would simply like to find a better way.

One note should be made for those who would attempt to evaluate this science without participating in its work. Most of the subject matter of psychoanalysis (the unconscious and the conscious aspects of the ego) is not available for introspection by the average individual. Because it is not available the average individual cannot make accurate judgements regarding it. Almost anyone can verbalize and discuss the ideas of analysis, just as God may be glibly described; but as real life experiences most of the things analysis deals with are not everyone's conscious property. A "tour of the unconscious" is simple to say and simple to discuss, but what it actually means in terms of experience can only be learned through experience. The real subject matter of psychoanalysis has far more often been discussed than it has been directly known.

It is hoped that this exposition of the developmental history of psychoanalysis and a direct comparison of old and new analysis will clarify the thinking of those who see all of the basic tenets of psychoanalysis in the writings of Sigmund Freud; he only happened to be an early worker in this field. And when psychoanalysis is discussed and criticized it should be made clear as to *which psychoanalysis* is being talked of — specifically as to which period in analysis. To criticize the old analysis at this time seems a little pointless because it is dying out and many analysts would join in such a criticism. Modern analysis has faults of greater or lesser seriousness, depending on the point of view, but its values should not be wholly rejected because of them. As analysis has changed radically in sixty years it will continue to change; and its outlook for the future, because of its circumspection and respect for the individual, is promising.

Wilson VAN DUSEN,
Institute of Psychology.

Les universités canadiennes dans le monde moderne

C'est un grand honneur pour moi que de venir ici cet après-midi recevoir de cette vieille et respectée université le grade honoraire que le Sénat académique de l'Université a jugé bon de me conférer *. A l'honneur de recevoir ce grade vient s'ajouter celui de porter la parole à l'occasion de cette collation de grades, en mon propre nom et en celui de mes distingués collègues.

C'est un plaisir particulier de me voir, en cette occasion, en compagnie de l'hon. Louis Cécile, de Monseigneur Parent et du révérend père Bondy. M. Cécile et moi avons des affinités étroites et communes avec le comté d'Essex, sis dans la partie la plus méridionale de l'Ontario.

A titre de diplômé du Collège Saint-Michel de l'Université de Toronto, j'ai une parenté académique avec le révérend père Bondy qui, en sa qualité de supérieur, dirige avec dévouement cette institution, renommée pour l'enseignement qu'elle donne en philosophie et dans les arts libéraux.

Mes rapports avec Monseigneur Parent remontent à plus loin, puisque j'ai fait mes études secondaires au Collège Saint-Alexandre des Pères du Saint-Esprit, qui est affilié à l'Université Laval.

Mes premiers mots doivent s'adresser aux jeunes gens qui ont mérité d'être ici, aujourd'hui, à titre de diplômés de l'Université d'Ottawa. Je sais qu'il vous a fallu travailler ferme pour mériter cet honneur et je vous félicite de vos succès. En votre qualité de diplômés de cette Université, vous pouvez être fiers de vos accomplissements. Vous avez eu le privilège d'étudier sous des professeurs renommés pour leur intégrité, leur réputation et leur respect du bon

* Discours de collation de grades, prononcé en français et en anglais, par l'honorable Paul Martin, ministre de la Santé nationale et du Bien-être social, au nom de ceux à qui l'Université d'Ottawa a décerné le titre de docteur en droit *honoris causa*, au théâtre Capitol, à Ottawa, le dimanche 1^{er} juin 1952.

savoir. Lorsque vous entrerez dans la carrière que vous aurez choisie, vous devrez vous montrer à la hauteur du niveau élevé de capacité intellectuelle que vos prédécesseurs ont établi.

Depuis plus d'un siècle, l'Université d'Ottawa contribue largement à la vie canadienne. Au cours des années, des milliers de diplômés sont sortis de ses murs pour prendre leur place dans l'Église, les professions, les affaires et le service public. Malgré d'humbles débuts, l'Université d'Ottawa a écrit une histoire impressionnante. En nous associant à elle aujourd'hui, nous le faisons en toute humilité et pleinement conscients de ses grandes traditions.

Le Canada est une nation forte de l'unité de ses deux races fondatrices. Vu le caractère bilingue distinctif de notre pays, l'Université d'Ottawa joue un rôle d'une importance particulière dans la capitale canadienne. La double nature de sa méthode d'enseignement a étendu sa renommée. En enseignant dans les deux langues, elle préserve et favorise les traditions culturelles de deux des races principales de la civilisation occidentale. Pour emprunter les paroles de son recteur, le très révérend père Laframboise:

L'Université d'Ottawa a été fondée pour protéger et promouvoir les intérêts de la culture catholique auprès des deux groupes ethniques français et anglais.

Cet après-midi, j'aimerais vous faire part de quelques réflexions sur quelques-uns des problèmes avec lesquels sont aux prises actuellement, les établissements d'enseignement supérieur au Canada. D'aucuns pourraient croire que mon sujet est bizarre, peut-être même osé, pour quelqu'un qui n'est plus associé à la vie académique. Cependant, mes amis de l'Université comprendront les raisons de mon choix car ils connaissent l'intérêt que je porte à ces questions.

A titre de circonstance atténuante générale, je pourrais alléguer la coutume des vieux pays d'où notre peuple tire ses origines — coutume selon laquelle les hommes publics ne devraient pas se borner uniquement aux affaires de chaque jour, mais aussi participer à la discussion de ces problèmes plus larges et plus fondamentaux que nous croyons ordinairement hors de la compétence du politicien. C'est une excellente coutume qu'il serait bon de mettre en pratique.

Notre monde actuel est incertain et peu sûr. Dans nombre de pays, les valeurs fondamentales religieuses, sociales et culturelles sont

en péril. Dans la crise actuelle du vingtième siècle, le défi posé à la civilisation occidentale ne consiste pas à accepter l'anarchie des idées et des idéalismes, mais à mettre au point l'avenir des façons constructives et durables de penser et d'agir. Pour relever ce défi et en triompher, nos institutions de culture supérieure doivent fournir une somme considérable d'orientation. Cette orientation ne peut être donnée que si nos universités sont bien déterminées à atteindre leurs propres fins et si elles sont en mesure de les adapter aux exigences de la vie toujours en évolution dans notre ère atomique.

Le problème ne consiste pas à trouver à nos universités de nouvelles raisons d'être, mais plutôt à revenir aux anciens idéals qui ont fait leurs preuves et à les réadapter de telle sorte qu'ils répondent aux besoins de la société moderne. A ce propos, il me semble qu'il y a certains points fondamentaux dont toute université doit aujourd'hui tenir compte.

En premier lieu, il y a l'importance grandissante que prennent le sécularisme et le matérialisme dans la vie moderne. Bien que cette tendance ne soit pas encore tout à fait évidente dans les murs cloîtrés d'institutions académiques comme elle l'est déjà dans la vie courante, il est indéniable qu'il y a de nombreux indices de danger. De nos jours, des gens de plus en plus nombreux — non seulement dans notre pays, mais tout autant dans d'autres contrées — en viennent à prendre pour de la tolérance et de la largeur de vues un manque absolu de convictions.

Je ne préconise pas cet attachement étroit et fanatique qui est entièrement intolérant des sentiments d'autrui. J'entends simplement signaler que, en face d'un si grand nombre de philosophies athées qui rivalisent pour s'assujettir les esprits, il est d'importance vitale que les individus et les institutions qui ont en commun — avec quelques divergences que ce soit — le concept d'un Être suprême, tiennent bravement tête à ceux qui nient que les merveilles de notre univers soient l'œuvre d'une main divine. Chaque université, fondée sur la foi, doit maintenir brillant aux yeux du monde le flambeau de son inspiration; car, si chaque homme et chaque femme, chaque groupe d'êtres humains, rend témoignage à la lumière qui est en eux, l'empire des ténèbres et de l'incroyance ne pourra pas subsister longtemps.

Aujourd'hui, plus que jamais auparavant, les maisons chrétiennes d'enseignement supérieur doivent continuer à garder leur foi aux sources morales, éthiques et spirituelles de toute science.

Nietzche, Engels et Marx ont répandu leurs erreurs aux carrefours du monde pour emprisonner les cœurs et les intelligences des hommes. Des établissements comme l'Université d'Ottawa, qui perpétuent l'enseignement de Platon par l'entremise de saint Augustin et d'Aristote en passant par saint Thomas d'Aquin, doivent répandre la vérité pour atteindre et libérer ceux qui sont enchaînés par l'erreur et les chaînes de fer du communisme.

Le communisme, par son mépris des valeurs spirituelles qui donnent à la vie son but et sa dignité, est devenu la plus grande menace pour la civilisation chrétienne et pour tous les autres ordres sociaux établis sur l'existence de Dieu. En d'autres temps, d'autres hommes et d'autres systèmes ont tenté de former une société où l'État constituait une fin ultime en lui-même et où la dignité de l'homme et la divinité de Dieu étaient reniées et avilies. Nous avons vu naître et disparaître ces autres systèmes, les empires des Césars et des Hitlers.

Mais, aujourd'hui, la tyrannie marxiste qui lève la tête dans l'Est, manifeste tellement de vigueur que bien des hommes de peu de foi finissent par croire que la marche du progrès humain peut se poursuivre sans être motivée par des considérations spirituelles ou morales. Nous savons que rien ne peut s'éloigner plus de la vérité.

Nous ne pourrions gagner une guerre idéologique contre le communisme en décrivant simplement la pauvreté de sa doctrine. Nous devons fournir à notre population de meilleurs principes de vie et un but à atteindre. Selon les mots de mon ami et ancien professeur, Étienne Gilson :

La corruption des mœurs est une question de vie ou de mort pour l'État libéral. Après avoir gaspillé sans compter l'héritage chrétien qui avait soutenu son existence pendant si longtemps, le jour est venu de faire un choix : soit, ouvertement, puiser à même toutes les sources de la vie religieuse, et ainsi survivre, ou les laisser se tarir, et périr ainsi lui-même.

Malgré tous les conflits et les confusions du jour, nous d'Ottawa, tenons ferme à la définition que donnait Newman d'une université :

« un siège de savoir, une lumière du monde, un ministre de la foi, une alma mater de la génération montante ».

Je viens de mentionner, en français, l'importance toujours grandissante que revêtent le matérialisme et le sécularisme dans la vie moderne et de leur répercussion dans nos institutions d'enseignement. Puis-je maintenant dire quelques mots en anglais sur deux problèmes connexes — la place qu'occupent les humanités dans l'enseignement supérieur et le besoin, dans notre société, d'une direction dynamique de la part des universités.

L'Université d'Ottawa donne un si bel exemple de l'enseignement classique traditionnel qu'il doit être facile pour ceux qui ont bénéficié de cette culture de se rendre compte de ce que, si l'on considère l'enseignement supérieur en Amérique du Nord d'un point de vue plus universel, on accorde de moins en moins d'importance aux humanités. J'avoue que cette tendance ne se limite pas aux grandes universités de notre continent seulement.

Le rapport de la Commission royale d'enquête sur l'avancement des arts, lettres et sciences au Canada a souligné qu'on accordait moins d'attention aujourd'hui qu'autrefois aux humanités, à la philosophie, à l'histoire et à la littérature. Non seulement on leur accorde moins d'attention, mais, lorsqu'on les enseigne, c'est souvent avec un accent et d'un point de vue tout à fait en désaccord avec la tradition humaniste. Ils ont été trop souvent corrompus par le désir de rendre toute forme d'enseignement « pratique ».

La recherche désintéressée de la science pour la science; les disciplines difficiles de la littérature, de la philosophie, de l'histoire et des langues anciennes — sont, dans une grande mesure, remplacées aujourd'hui par les sciences sociales et les sujets technologiques qui sont devenus à un tel point partie intégrante de la vie moderne. Naturellement, il est clair que ces sujets tout à fait pratiques ont une valeur utilitaire. La valeur pratique de ces cours, par exemple, des cours de comptabilité, de pharmacie, ou de métallurgie saute aux yeux dans notre monde scientifique, mécanisé et d'objets manufacturés en série.

Dans le modèle pratique de la vie moderne, on considère trop souvent les humanités comme un agrément réservé à l'enseignement

des désœuvrés — du genre, peut-être, de celui qui a prévalu aux dix-huitième et dix-neuvième siècles en Angleterre et en France, mais qui a presque totalement disparu dans le cadre social rigide de notre ère de mécanisation et sous la poussée niveleuse de l'égalitarisme moderne.

Mais, quelle perte pour le bien de la société, ce déclin des humanités représente-t-il ? Nous croyions autrefois — et peut-être étions-nous plus près de la vérité que ceux qui aujourd'hui, n'en tiennent que pour l'enseignement technique — qu'une instruction classique préparait un homme à n'importe quelle carrière. Ce me semble vraiment plus qu'une coïncidence que l'homme que je considère le plus versé au Canada dans le domaine du bien-être social, ait reçu son doctorat, non pas en sociologie, quelque importante que cette formation puisse être, mais dans les humanités — le Grec et le Latin.

Je ne veux pas, naturellement, avancer qu'on ne devrait pas enseigner les sciences naturelles et sociales, ou qu'on devrait remplacer les laboratoires par des bibliothèques.

Personne, dans le poste que j'occupe depuis quelques années, n'aurait pu manquer de se rendre compte de l'importance de la science et de la recherche. Au cours de cette période, la recherche médicale a réalisé de plus grands progrès qu'au cours de toute autre période antérieure. Et ici, je voudrais dire combien j'admire et je loue l'Université d'Ottawa, pour l'initiative et la vision dont elle a fait preuve en fondant l'école de médecine.

Bien que je respecte les fins et les réalisations de la science, je crois en la conservation de l'équilibre dans notre système d'éducation. Il y a toujours le danger que des progrès dans une branche de l'enseignement supérieur se réalisent aux dépens ou à l'exclusion d'une autre. Les arts libéraux, convenablement enseignés, devraient donner des médecins, des avocats et des ingénieurs encore plus compétents. L'étude des humanités devrait contribuer à donner au professionnel la largeur de vues nécessaire pour envisager son travail, non pas comme quelque chose de suffisant en soi, mais comme partie de tout le complexe de l'existence.

Il y a quelques années, une Commission royale a étudié le service public et a reconnu que la spécialisation croissante de l'enseignement

moderne se manifestait par une tendance à priver le service public d'un nombre suffisant de jeunes hommes de qualité avec une instruction académique étendue. La Commission a fait observer avec justesse que les universités du Canada français faisaient plus pour maintenir la tradition classique que tous les autres établissements de l'Amérique du Nord.

L'un des buts premiers de l'enseignement supérieur, c'est de nous apprendre à penser clairement. Certes, à aucune autre époque de l'histoire mouvementée du monde a-t-il été plus important de penser avec lucidité aux problèmes lourds de conséquence que nous devons résoudre aujourd'hui. Et pourtant, on ne voit que trop bien que l'homme est bien plus capable d'accomplir des merveilles scientifiques que de résoudre ses propres problèmes humains.

Autrefois, l'humanité était esclave de la nature. Mais, comme nous avons harnaché les forces de la nature pour qu'elles travaillent pour nous, et avons libéré l'énorme énergie confinée dans l'espace infinitésimal de l'atome, nous n'avons plus besoin de laisser à la nature des décisions que l'homme peut prendre de lui-même. La science et la technologie, cependant, ne peuvent nous mener que jusqu'à un certain point. Les valeurs philosophiques et morales qui sont le fondement et la gloire de notre civilisation n'ont pas été élaborées dans les laboratoires des temps modernes, mais dans l'esprit et le cœur des penseurs d'Athènes, de Jérusalem et de Rome, il y a bien des siècles.

Les établissements d'enseignement qui s'occupent de préserver les traditions culturelles du Canada français, savent, naturellement, qu'ils ne peuvent se limiter aux études classiques ou aux humanités à l'exclusion des tendances modernes de l'éducation.

Ils savent qu'une telle limitation soulèverait de réels problèmes pour leurs diplômés qui doivent adapter leurs connaissances au mode de vie élaboré en Amérique du Nord. Mais nous devons nous hâter lentement. Dès que les humanités sont négligées, dès que les gens se sont faits à l'idée qu'elles ne sont pas « pratiques » — qu'elles n'ont aucune place dans un monde tel que le nôtre — il n'existe plus aucun moyen de regagner « la gloire et la sagesse de la vie » qui sont la récompense du véritable savoir.

Dans toute société saine, le rôle d'une université c'est d'être un chef de file. Son Excellence le Gouverneur général a dit tout dernièrement :

L'université ne doit pas être un miroir, mais un phare. C'est peut-être le refuge des causes perdues, mais voilà un meilleur sort que d'être le refuge des intentions vaines.

A travers les âges, des professeurs sages et dévoués ont détourné l'esprit des hommes des fins sombres et brutales vers les avenues brillantes d'un mode de vie éclairé. Aujourd'hui, il importe de plus en plus que nos universités maintiennent des normes d'idées et d'action qui serviront de guide et d'inspiration à l'humanité toute entière.

Les jours de l'homme qui se suffit à lui-même sont révolus. La science a télescopé l'espace et nous a appris de nouveau l'interdépendance des peuples de l'univers, qu'aucun homme n'est complet par lui-même. Notre survivance politique est liée à la collaboration avec les autres nations libres. Notre survie physique dépend d'un accès constant aux ressources matérielles en dehors de nos propres frontières. Mais ce qui importe par-dessus tout, notre esprit ne survivra que s'il se tient en communication constante avec les sources de la vérité spirituelle.

Notre grand problème, de nos jours, n'est pas d'arracher d'autres secrets à la nature ni de découvrir de nouvelles sources d'énergie, mais d'apprendre l'art de vivre avec nos contemporains. Notre but ne doit pas être seulement la poursuite des connaissances, mais de nous assurer que la science nous servira sans nous détruire. La science, c'est la puissance, mais la grande préoccupation, le grand but de l'éducation est de mettre cette puissance au service de l'humanité et, en toute humilité, d'apprendre comment nous pouvons sagement mettre en pratique les vérités que nous découvrons.

Par conséquent, devant le dilemme posé par le vingtième siècle, l'université a un rôle important à jouer. Elle doit éclairer et guider une humanité déroutée. En ce faisant, on doit maintenir les approches scientifiques dans leur juste perspective. Les valeurs spirituelles doivent avoir la primauté. Et enfin, nous devons redécouvrir, dans toute leur intégrité, les approches classiques de l'enseignement. Nous ne devons, à aucun prix, laisser échapper loin de nous ces éléments essentiels de l'enseignement supérieur. La tradition classique de l'en-

seignement qui vous est familière ici à l'Université d'Ottawa vous a bien servis. Elle en servira d'autres également bien. Elle a beaucoup à offrir à un monde dont le mal est de trop « agir » et de trop peu « réfléchir », à un monde qui s'attache trop aux choses matérielles et pas assez à l'humanité.

Paul MARTIN,

ministre de la Santé nationale
et du Bien-être social.

The Catholic Church in South Africa

It will be readily appreciated, that the space permitted to us in this article will not allow a detailed history of the Church in this land. We can but sketch the outlines here, other details will be given elsewhere.

Studying a map of South Africa one can see immediately that its Catholic History is written large upon its coast line, such names as Cape Cross, St. Helena Bay, St. Blaise, Sancta Cruz, Natal, St. Lucia and Conception Bay tell us immediately how very Catholic their origin and development have been. But as we leave the coast line and journey inland we note the contrast, and have definite signs of Dutch and Huguenot influence.

Five centuries ago the "Dark Continent" was only known in Europe as a vast expanse of land that extended from the Mediterranean southwards. How far south no one knew. The Portuguese explorers were interested in it only in so far as it might provide a shorter and safer route to the riches of the Orient. In the second half of the Fifteenth Century, several expeditions travelled down the West Coast. Successive explorers going further south each time. Wherever they landed a stone pillar surmounted by a cross was blessed and erected on shore, and we may well surmise that Mass was said by a priest who accompanied the group of ships. It was in the year 1484 that Diego Cam erected one of these stone pillars on the South-West Coast at a place to which they gave the name of Cape Cross. Two years later, Bartholomew Diaz discovered the "Stormy Cape" and planted a cross at Luderitz Bay and later on Sancta Cruz Island in Algoa Bay. But the most important expedition of all was that led by Vasco da Gama who in 1497 entered St. Helena Bay, erected a cross in Saint Blaise (now Mossel Bay) and went on to sight a haven of safety on Christmas Day in the Bay to which he gave the appro-

pritate name of Port Natal. That momentous event in South African history took place just over four hundred and fifty years ago. It is recorded that a small Church was built by Joan de Nova in 1501, at Mossel Bay. Within the next quarter of a century Europe underwent that terrible spiritual upheaval — the so called Reformation. Its effects extended even across the seas and little more is heard of Catholicism in the Cape Colony for many years. In 1652 the Dutch settled at Cape Town and were extremely anti-Catholic, and the arrival of Huguenot refugees only added to the hatred. In 1660 a French Bishop, wrecked in Table Bay, was forbidden to say Mass on Shore. Six Jesuit Fathers landed in 1685 on an astronomical mission, but though they secretly did what they could to attend to the spiritual needs of the few Catholics, they tell us they were not allowed to offer up the Holy Sacrifice on shore nor were the Catholics allowed to go on board to hear Holy Mass. Records left by these visitors give us some idea of the state of Catholicism in the Colony at that time. "Although, we were engaged in observations day and night, they were not our only occupation. Hardly had we taken possession of our Observatory, when the Catholics of this Colony, who are fairly numerous, got to hear of it and showed very great interest . . . Those who could not express themselves otherwise, because we did not understand their language, knelt and kissed our hands. They drew their rosaries and medals from their necks to show us that they were Catholics . . . Those who spoke French, Latin, Spanish or Portugese made their confession. We visited the sick in their houses and in the hospital. It was all we could do to console them in so short a time, seeing that they were not allowed to come on board to hear Mass, nor were we allowed to say it on shore."

From 1686 until 1804, the Catholic Church disappears from the pages of South African history. The Dutch returned after the temporary English occupation at the beginning of the last century and on July 25th 1804, Commissioner General de Mist declared religious toleration. The Ordinance declared that "all religious societies, which for the furtherance of virtue and good morals worshipped an Almighty Being, were to enjoy in this Colony equal protection from the laws,

that no civil privileges were to be attached to any creed, etc." This ordinance became our Magna Charta.

At once priests came from Holland to attend to the scattered Catholic flock. They were Fathers Joannes Lansink, Jacobus Nelissen and Lambertus Prinsen and so were the first officiating priests in the Cape. A room in the Castle was put at their disposal so that they could say Mass for the Catholic Soldiers. But alas the following year, our newborne freedom received a severe rebuff from the new authorities who arrived in Table Bay. Sir David Baird ordered the Catholic Priests to leave the Colony and history records that Fr. Lansink who had been appointed Prefect Apostolic died at sea on the way home. Ten years passed by before another attempt was made to remedy the position.

Bishop Poynter, Vicar Apostolic of London District, approached Lord Charles Somerset as to the possibility of a resident priest at the Cape. He was informed that the advent of a Catholic priest would be most acceptable, and that "all religious denominations are not only tolerated, but entitled to equal privileges in the Colony, according to the fundamental laws of the Batavian republic, guaranteed to the inhabitants by the capitulation". It was two years before these negotiations came to anything. Bishop E. Slater, a Benedictine, was appointed as Vicar Apostolic, but permission for him to reside at Cape Town was refused by the authorities in "Downing Street" and so his assignment was as Vicar Apostolic of Mauritius and the Cape of Good Hope. He arrived in Cape Town on New Year's Day 1820. His stay was brief — only three weeks — leaving Fr. Scully in charge, he continued his journey to Mauritius, never to return.

Alas, the presence of a resident priest in Cape Town did not solve all the difficulties. In one way it added to them. Conditions were such that some of the congregation wished to run the Church on Presbyterian lines. Church Wardens sort to dictate to the Priest and all business, monies and properties were to be controlled by them. This state of affairs persisted for a decade and a half and as a result no priest stayed longer than a year or two and in disgust left the Colony for Europe. However, during the stay of Fr. Scully, ground was acquired for a Church and the foundation stone laid on October

28th, 1822. This was situated in Harrington Street. From beginning to end this building saw nothing but misfortunes, the materials used were bad, repairs had to be effected even before the building was completed and finally in the torrential storms of 1837, the Church was destroyed and almost completely washed away. Petitions were made more than once both from Cape Town and Grahamstown for a resident Bishop, but without success.

On a Sunday morning in April 1837, a vessel reached Table Bay, having on board Monsignor Brady. Word soon went around among the Catholics of the arrival of a Priest and they hurried down to the shore in the hope of having Mass, as at that time there was not even one priest in Cape Town. They were sorely disappointed on hearing that the visiting priest had already broken his fast, but they at least hoped he had come to stay among them. That was not possible. Mgr. Brady was on his way from the Island of Bourbon to Rome, but he promised to place before the Holy Father the sad state of his children at the Cape and petition His Holiness for a resident Bishop. These efforts were successful and Mgr. Raymund Patrick Griffith, an Irish Dominican, was consecrated in Dublin on August 24th, 1837 as Bishop of Palæopolis and Vicar Apostolic of the Cape of Good Hope.

He sailed for South Africa and arrived in Table Bay on Holy Saturday, April 14th, 1838 along with two other priests, Fathers Burke and Corcoran, O.P., and on that day the Catholic Faith arose again in South Africa. On one point the Bishop was determined, that the so called Church Wardens, who waited on him as he came ashore would have no part in the administration of the Church. They were at first incensed, but little by little they yielded to the firmness of their Pastor. He visited the Church and priest's house and finding the former too ruinous to hold service in, he applied for a room in the barracks. This being granted, we can well imagine the thoughts and aspirations of our first Bishop, as he offered up the Holy Sacrifice of the Mass on that Easter Sunday morning. In the words of the liturgy, "The Lord had risen indeed."

Bishop Griffith's territory stretched from Table Bay across to Algoa Bay, large enough to dishearten the bravest soul. He decided

to visit Grahamstown and left in a small sailing vessel to go round the coast. Port Elizabeth was then but a small village and he found only thirty Catholics, poor in the extreme. By ox waggon he journeyed to Grahamstown, taking seven days for even that short distance. The entry in his diary gives us some idea of conditions generally, — July 15th 1838 — “The town appeared a desert, not a soul to be seen . . . the dogs are not allowed to bark.” Leaving Father Burke in charge, having obtained a Church site and given him sixty pounds, His Lordship decided to travel the rest of the way on horseback, going via Somerset East, Cradock, Graaf-Reinet and Fort Beaufort back to Cape Town. He had no other choice than to concentrate all his energies on Cape Town and its immediate surroundings and even this would demand huge sacrifices with the meagre funds at his disposal. He set up a school, placing Dr. Devereux, who had followed him from Ireland, as Principal. The barracks would not serve indefinitely as a Church and so he negotiated to purchase the site on which St. Mary’s Convent and the Bishop’s House stands to-day, at the top of Hope Street. Alas the plans he had for a Convent were never realised by him, as all available funds were used in the building of St. Mary’s Cathedral. Begun in 1841 it was finished a decade later and stands to-day as the Mother Church of South Africa.

We have given a somewhat lengthy account of these beginnings near Table Mountain as thereby one will better appreciate the progress in the century which has followed. On the recommendation of Bishop Griffith the Holy Sea subdivided his vast territory, appointing Dr. Devereux as Titular Bishop of Paneas and Vicar Apostolic of the Eastern District of Cape Colony. He was consecrated in Cape Town on 27th December, 1847, and took up his residence in Grahamstown. Realising the importance of Catholic education he set out for Europe the following year to obtain nuns for his mission field. At the same time he urged Pope Pius IX to make yet another ecclesiastical division to the north where Natal was gaining in importance through the impetus given to immigration. He strongly recommended that the care of the new territory should be given to a Religious Congregation, so that they might have financial support and continuity in personnel. From Rome he visited Paris and realised his fond dreams by obtain-

ing the Missionary Sisters of the Assumption to come and work in Grahamstown. Bishops, Priests and Nuns arrived in Algoa Bay on December 3rd 1849, after a hazardous journey of four months. Mother Gertrude more familiarly known as "Notre Mère" and her little band of six nuns went to Grahamstown by ox waggon, and there opened South Africa's first Convent, and School in January 1850. They were but the vanguard of those many Congregations of Sisters who through the years have worked beneath the Southern Cross. There are to-day no less than fifty-six different Congregations comprising over six thousand nuns who either in the classroom, the hospital or the kitchen "serve the Lord with gladness" and have taught the children under their care to know and serve God, and to be loyal and useful citizens of their country.

Three Belgian priests accompanied the Bishop and the pioneer nuns in December 1849. With the increase in staff he was able to have not only resident priests at Port Elizabeth, Grahamstown and Fort Beaufort but also he could send travelling priests to the outer districts. Fr. van Cauwelaert went to Graaff Reinet, Fr. de Sany, to Cradock and Fr. Hoenderwangers undertook the districts of Bedford, Richmond and beyond. So Catholicism in South Africa a century ago meant one Bishop and two or three priests in Cape Town, George and Sweelendam; a Bishop in Grahamstown and along with him Fr. Murphy who a few months later was the first priest to visit Natal, where he spent six months. The Bishop had no house, but he acquired a property for a convent. At Fort Beaufort there were 90 Catholics, Fort Hare and Alice with 100 each, Kingwilliam's Town 40, Fort Grey, Fort Peddie 40, and East London 30. Port Elizabeth which had been founded eight years previously with only two Catholic families, now had two resident priests and 500 Catholics. At Uitenhage there were 80 Catholics, and in the wide district served by Fr. Hoenderwangers, Somerset East 70, Richmond 20, Burghersdorp 50, Aliwal North 25, and Colesberg 20. By the end of the year he had arrived at the garrison town of Bloemfontein, where there were about 70 Catholics.

In March 1852 the first band of Oblates of Mary Immaculate arrived in Natal under Bishop Allard, O.M.I. The area entrusted to

them stretched from the Great Kei River in the South to Quilemane north of the mouth of the Zambesi River in the north and for this vast territory there were only five priests. Thus they began at Pietermaritzburg, the Capital of the Colony of Natal, while Father Sabon receiving a sum of £30 from his Bishop was sent to found the Mission of Durban. It was from Pietermaritzburg, ten years later that the first Oblate Missionaries crossed the Drakensberg into Basutoland and were joined in 1864 by the Holy Family Sisters, the pioneer nuns among the African people. The Cape, East and West, and Natal were then the parent stem for all the Vicariates in South Africa to-day.

When diamonds were found near Hopetown on the banks of the Vaal River and large finds brought diggers and adventurers from all over South Africa and even from beyond her shores, it was an Oblate Father (Fr. Hidien) who went from Basutoland to Colesberg Kopjie, Pniel and New Rush (later called Kimberley) to visit the camps and provide the facilities for Holy Mass. The year 1874 saw the finding of gold at Pilgrims Rest and a priest — Fr. Andrew Walshe, O.M.I. — was sent there the following year by Bishop Jolivet, O.M.I., from Natal. Freedom of Catholic Worship was granted in the South African Republic in 1870 and gradually priests came and settled at Potchefstroom and Pretoria. It has often been said that the Catholic Church entered the Transvaal through gates of gold and diamonds. The history of the Church in Kimberley, Pilgrims Rest Barberton and the Witwatersrand (Johannesburg) bears this out.

The Church in South Africa owes much to the vision and zeal of Bishop Ricards, third Vicar Apostolic of the Eastern Vicariate. He it was who brought to this land the Jesuit Fathers, not only to staff his school of St. Aidan's in Grahamstown but also they were to be the pioneers of the Faith in Mashonoland. In 1879 the first contingent left by ox waggon travelling through Kimberley and along the western border of the Transvaal. The Dominican Sisters of Kingwilliam's Town — also brought to this country by Bishop Ricards, — joined the Pioneer Column in 1890, and by their devotion to duty and care of the sick have earned for themselves a name in the annals of the land beyond the Limpopo.

It is to Bishop Ricards also that we owe the coming to South Africa of the Trappist Fathers under Father (later Abbot) Francis Ffanner. He felt that if any effective missionary work was to be done among the non European peoples they would first have to be taught, not merely by word, but by the more effective force of example, the dignity of labour. The Trappists began first at Dunbrody and then two years later decided on a more suitable locality in Natal. To-day Mariannahill with its Cathedral Church around which are grouped many other ecclesiastical and educational buildings is a "show place" of Catholic mission work in this land. Bishops Ricards and Abbot Francis could never have believed that their simple even poor beginnings would grow into the missionary fields and activities of to-day. To-day we find the spiritual sons of Francis Ffanner in Mariannahill, Umtata and Bulawayo Vicariates as well as in countries overseas, everywhere they fulfill the truth of their motto "Ora et labora".

The year 1886 was an important milestone in the history of the Church in South Africa. Up to that time we had two Vicariates in the Cape Colony and one in Natal, the later under the care of the Oblates of Mary Immaculate and stretching from the Great Kei River in the south to the mouth of the Zambesi in the north. Bishop Jolivet, O.M.I., who had succeeded Bishop Allard, O.M.I., in 1874, had petitioned the Holy See as early as 1880 to divide his vast territory, his apostolic journeys — mostly by post cart, took him from Pietermaritzburg all over Natal, into Basutoland, on to the Diamond Fields and included also the South African Republic (Transvaal), an impossible task for one man. Pope Leo XIII agreed to his proposal in 1886 and separated the Diamond Fields and Basutoland to be a new Vicariate under Bishop Anthony Gaughren, O.M.I., and Transvaal a Prefecture under Fr. O. Monginoux, O.M.I. It was just about this time also that the Oblates of St. Francis of Sales began pioneer work in Namaqualand where within a few decades Bishop Simon of Pella was to make even the desert blossom forth both materially and spiritually. Meanwhile Fr. Aloysius Schoch, O.M.I., the successor of Fr. Monginoux in Transvaal, was sent as the representative of Church and Government to visit Cimbebasia, Windhoek and South West Africa

of to-day, and as a result of his report this territory was also confided to the Oblates of Mary Immaculate.

Diamonds and gold and all the industrial development which followed brought an appreciable increase in population, which meant an impetus in the sphere of education. While the Assumption Nuns had been the pioneers (1849), they were followed by the Irish Dominican Sisters in Cape Town (1863) and Port Elizabeth (1867), by the Holy Family (1864) Loreto, the pioneers in the Transvaal (1877), Dominican Sisters of Kingwilliam's Town (also in 1877), including the separate branches at Oakford (1889), Salisbury (1890) and Newcastle (1896), Nazareth Sisters (Cape Town) and Holy Cross (Umtata) (1883), Oblate Sisters of St. Francis (1884) and Precious Blood Sisters (1885). In the last decade of the Century the Augustinians (1891), Ursulines (1895), Sisters of Mercy (1897) and Notre Dame in Rhodesia (1899) joined now the increasing number of Sisterhoods in the work of education, hospitalisation and care of the old, infirm and orphans. The figures then in fifty years had increased from one congregation of nuns to seventeen. Add to these the arrival of the Marist Brothers (1867) and the Christian Brothers (1897) for the education of youth.

The outbreak of the Boer War in 1899 was a severe set back in practically all spheres of missionary labour. Apart from the fact that missionaries, few in number, joined up as Army Chaplains, and the flow of priests from oversea was interrupted, the general work in town and country was upset. Schools in some centres were turned into temporary hospitals, places like Kimberley, Mafeking and Ladysmith were besieged and religious and laity suffered untold privations. Even the cessation of hostilities did not restore immediate equilibrium, although the ultimate outcome of negotiations several years later with the formation of the Union of South Africa promised a better outlook for the Church. Further plans for a more intense development was noticeable first after Union, the Benedictine Fathers took over the northern part of the Transvaal and the Servite Fathers came to help in Swaziland in 1913. It will easily be appreciated, that by far the bigger majority of priests, brothers and nuns who were then working in South Africa, were from countries overseas. As a result when the

first World War broke out in 1914, the mission field everywhere suffered and once more the ranks were also depleted by the need for Army Chaplains. They were years when the Church could barely hold her ground, never mind expanding in any direction. But during all these difficult times, the willingness to help the suffering, to alleviate pain, clothe the naked and house the old and infirm by those "valiant women" in our religious Houses and the continual almost daily breaking down of the barrier of prejudice in our schools, where Catholic and non Catholic pupils rubbed shoulders and came under the influence of our Sisterhoods, these things stood to the Church in the long run. Like the leaven by which the whole piece is leavened, many protestants who had heard nothing but bad about the priests and nuns, saw for themselves the real truth and in due course passed the knowledge on to others.

Yet another important milestone in our History was the establishment by the Holy See of the Apostolic Delegation of Southern Africa. This decree was dated 7th December 1922, and the following day, His Excellency Archbishop Bernard J. Gijlswijk, O.P., was consecrated in Rome. His arrival in South Africa in February 1923, was the occasion for demonstrations of loyalty and joy on the part of Catholics everywhere and tribute was paid to the representative of the Holy Father. He chose Bloemfontein as the most central place for his residence. There was an air of expectancy everywhere and everyone waited to see new developments. New ecclesiastical territories were set up, Vicariates and Prefectures were erected and four new Congregations of priests arrived. There was not only expansion, but also an intensification of missionary work. While in the difficult and struggling years which had just passed, the policy had of necessity to be "first to those of the household of the Faith" the work of evangelising the large non European population had not been forgotten. It would be unfair to single out any particular part of South Africa, or any definite religious congregation, as an example of what efforts were being made. Whether in Natal, Basutoland, Pondoland, etc., or South West Africa, work had been going on for more than half a century, but it was always a case of doing such work short handed or with lack of funds, means of transport, etc. The call of the Pope of the Mis-

sions, Pope Pius XI, met with a ready response; priests were given the opportunity to learn the native language, and to devote themselves solely to non European work. An appeal was made for the training of priests from this country, for work among their own people. Seminaries were set up for the training of European and non European students and a most effective encouragement was given to this policy of the Holy See in the appointment in 1925, of a son of South Africa to the dignity of the episcopate. His Lordship O'Leary, O.M.I., was consecrated for the Transvaal in September 1925, and he was followed a few months later by Bishop Bernard O'Riley in Cape Town. During all this time the yearly increase in priests and religious was remarkable. From just over three hundred priests in 1921, it increased yearly to four hundred, six hundred and over seven hundred by 1936. Religious Brothers and Nuns doubled in number, from two thousand to over four thousand, during the same period. Progress was particularly noticeable in Basutoland. The early struggles to found Missions and establish the Church there had been great. When the first Oblates, Bishop Allard and Fr. Gerard — both of whom died in the odour of sanctity and whom we pray will one day be raised to the dignity of the altar, — obtained permission from the chief, Moshech to found a Mission in 1862, they were a long way behind the Protestant Missionaries who had established themselves thirty years earlier. Yet the pioneer work with its many sacrifices brought blessings, to-day Basutoland is without doubt the most fruitful of the mission fields in South Africa. The Canadian Province took the work under its wing in the early thirties, priests and religious increased enormously, new congregations came to the assistance of the Oblates and Holy Family Sisters. When in October 1937, celebrations were held at Roma to commemorate the seventy-fifth anniversary of the foundation, there were over three thousand communicants each morning during the novena. Again on the occasion of the tour of the Statue of Our Lady of Fatima in 1949, there were marvellous demonstrations of Faith, which reached the climax when the Statue arrived in the Mission dedicated to Our Lady, and ten thousand people were gathered to do her honour.

Our schools, primary and secondary, throughout the Union are noted for their examination successes and also for the moral and character training given to the students. This is even recognized by the non Catholics who chose our Convents and Colleges for the training of their children, preferring to pay for their education in such schools, rather than accept free, that of the Government schools. The Church in this land has the same struggle as in most countries overseas, Catholics are penalized because of their faith having to pay twice for the education of their children, both by taxations, and by school fees in their own schools. It is not generally appreciated that the Church has been the pioneer of education in most part of South Africa. Whether it be in the day schools or night classes conducted by the first priests in the Eastern Western Cape and Natal or in the first Convent schools that followed closely upon the heels of the diggers in the Diamond Fields and later in the Gold Fields of Barberton, and the Witwatersrand. Immigration, gold and diamonds inevitably bring in their trials, hardship and suffering and the destitute and orphans are not far behind. The different Sisterhoods stepped in to meet the need for the care of these outcasts of society and South Africans generally owe much to these devoted daughters of Christ. Even Catholics fully realize how much good is being done by these unselfish souls, who have dedicated their lives to God's service. To-day there are fifty-six different Sisterhoods labouring in this missionfield — Dominicans, Holy Family, Holy Cross, Ursulines, Notre Dame, nuns etc., in the field of education, while the Nazareth Sisters and those who devote themselves to hospital work are labouring in other branches of Christian charity. These fifty-six congregations comprise about six thousand nuns, while there are almost seven hundred brothers and over one thousand priests, who care for a Catholic population of almost nine hundred thousand.

Theoretically we might divide the story of the Church in this country into three periods. The first was one of almost insuperable difficulties, a struggle for mere existence, the Catholic community was small, hardly a thousand souls, there were but a handful of priests and nuns to minister to the scattered groups around Cape Town, Swellendam, George, Grahamstown and Pietermaritzburg. Small

Churches were built at the cost of great sacrifice, in most cases they were but the minimum of four walls and a roof, the priest often had to live in a "lean to" room adjecting on to the Church which was used as a sacristy cum Presbytery. It was the period when the Bishop and his priests travelled by ox waggon, post cart or on horseback. The first groups of nuns lived under similar poor conditions, and often when the work of the classroom was over for the day, the desks and benches gave way to a dining table and later the room served as a dormitory. In the Mission stations among the native peoples the missionary was pleased to accept the hospitality of the native hut and partake of the mealie pap from the family pot. Such pioneer priests and nuns were heroes, nay martyrs for the Faith and we to-day are reaping the harvest which they planted.

The second period in a way begins with the finding of diamonds and gold and the immigration that followed from it. An opportunity was given for expansion, for the development of the different mission centres. The country grew industrially, primitive conditions gradually disappeared, the railroad took the place of the ox waggon, ports and towns sprang up almost like the proverbial mushroom. Catholic countries overseas answered the call of the Holy Father, "the fields were white to the harvest" and the few of missionaries increased year by year. Where in the first half of the last century there had only been about a dozen small Churches scattered over the vast continent, these increased in number and size, and the adjoining Presbytery, Convent and School went to form one imposing Catholic block.

The civil authorities asked, even pleaded for Sisters to establish hospitals, sanatoriums, houses for the orphans, the deaf and dumb, the cripples, as well as to conduct schools and colleges.

The last twenty-five years has been part of the third period in our history. The Church has successfully overcome its early struggles, and the prejudice which was so evident at the turn of the century, is to-day confined only to those "who seeing will not see" and are the determined opponents to any good that the Church tries to do. The seed planted in the ground has itself died, but in dying the plant has sprung up, developed into a tree and is now bearing fruit a

hundredfold. While paying the utmost tribute to those who have left their country, home and family to labour in a foreign land, the Church always stresses the importance of each mission field being able to provide its own vocations. South Africa must look to her own sons and daughters to fill the ranks of the clergy and religious. No greater consolation can come to a missionary than to see others, not merely accepting the tenets of the Catholic Faith but appreciating the "pearl of great price" give up all, to see the Gospel preached among his fellow Catholics. It speaks volumes for the strength of the Church in this land, when we look around at the number of Novitiates that have been established in recent years, and the seminaries that have been built for European and non European students. No less than seven South African have been elevated to the episcopate, the first to receive this honor being Bishop O'Leary, O.M.I., of the Transvaal, the Silver Jubilee of whose consecration we kept last year. Close on one hundred and fifty sons of South Africa have received the priesthood and nearly seven hundred young women have entered the religious life. These numbers include Europeans, Coloureds and Africans.

A few months before the end of World War II, His Excellency Archbishop Gijswijk, O.P., died. There is no doubt that his health was affected and his death hastened by the repercussions in South Africa of that world conflict. The Apostolic Delegation at Bloemfontein had been the intermediary for the forwarding of messages from South African prisoners of war to their relatives at home. In addition many priests of German nationality were interned and as a result activities in many parts of the mission field were interrupted. His Excellency as the first representative of the Holy See in this land had fulfilled the wishes and aims as expressed by Pope Pius XI in December 1922, "that among the numerous Christian missions established in South Africa better provision may be made for the propagation of Christianity and the unity of Catholic doctrine". The announcement of his successor was made in September 14th 1945, in the person of Mgr. H. M. Lucas, S.V.D., who was consecrated Archbishop on October 29th. Almost his first act on arrival in this country was to make a tour of his vast Delegation, almost eight hundred

thousand square miles in area. He thus became acquainted with the many difficulties that missionaries have to contend with, and was able to form an over all picture of the state of the Church beneath the Southern Cross. In the five years since then several new ecclesiastical territories have been erected and fifteen new Bishops appointed. The transfer of his residence from Bloemfontein to Pretoria has meant that he is in immediate touch with the officials of the Union Government and on hand to deal with matters of urgency. Questions of native policy, of education, etc., arise frequently and demand an ever watchful eye. A recent achievement has been the building at Pretoria of a National Seminary for the Secular Clergy, while a similar one has been erected in Natal for the African (native) students.

Each age has its own difficulties, the Church in this land has overcome the obstacles of the pioneer days, but it is faced with even far bigger ones to-day, and Bishops, priests and religious to-day may well envy their predecessors who had to contend with stubborn oxen, or the difficulties of a swollen river that could not be crossed immediately, whereas they must be on the alert for "the wolf in sheep's clothing", and subtle attacks on every side.

J. E. BRADY, O.M.I.

L'année littéraire 1951-1952

On ne saurait dire que la dernière année littéraire ait été très bonne. Rares sont les œuvres qui ont paru au cours des douze derniers mois, qui s'imposent à notre attention par leurs qualités proprement littéraires. Nos meilleurs écrivains n'ont rien publié au cours de cette période, sauf, comme nous le verrons, un ou deux d'entre eux, et aucun nouveau venu ne s'est tout de suite imposé avec une œuvre importante, bien que deux jeunes écrivains aient révélé des promesses. Si on compare l'ensemble de la production de cette année à celui de la production des années récentes¹, il faut reconnaître qu'il y a eu régression, appauvrissement. Il est toujours possible de nous consoler en espérant que ce silence des grands est celui de la gestation des grandes œuvres . . .

La présente année restera donc plutôt l'année du troisième congrès de la langue française que celle de la parution de telle œuvre, tout comme l'année dernière fut surtout celle de la publication du Rapport Massey. Il n'est pas encore possible de porter un jugement d'ensemble sur ce congrès de la langue française; il faudra, pour ce faire, attendre la publication des travaux qui y ont été présentés. Mais cela nous fournit l'occasion d'observer qu'au Canada français, la consommation est souvent plus importante que la production dans l'ordre littéraire, ce qui a encore été rendu évident lors de la venue de Daniel-Rops dont le séjour au Canada fut une véritable tournée triomphale. Nous consommons plus de culture que nous n'en produisons, mais nos livres les moins mauvais révèlent toutefois des lignes de force, des tendances, des vertus qui contribuent à nous faire prendre conscience de notre visage collectif. Aussi, bien qu'il ne soit pas possible dans une chronique annuelle d'analyser adéquatement aucun ouvrage, la présente chronique soulignera comment les divers livres de l'année s'inscrivent dans l'une ou l'autre des tendances qui donnent à nos lettres son visage divers.

¹ Voir *Revue de l'Université d'Ottawa*, 16 (1946), p. 215-224; 17 (1947), p. 100-109; 18 (1948), p. 234-243; 21 (1951), p. 427-448.

Nos maisons d'édition poursuivent lentement leur travail, ne publiant que quelques livres par année, parmi lesquels il y a déjà des livres qui ne méritent pas d'être édités. Que serait-ce donc si nos maisons cherchaient à accélérer le rythme de leurs éditions ? Il faut savoir gré aux plus judicieux de nos éditeurs de ne pas encombrer davantage le marché de textes dépourvus de tout intérêt.

Avant d'en venir aux livres qui appartiennent à la littérature proprement dite, il convient de mentionner ici les principaux ouvrages techniques qui, sans pouvoir prendre place dans ce qu'on appelle les lettres, n'en ont pas moins leur intérêt. Au chapitre de la théologie et du droit canonique, on note la publication de *la Pénitence, le plus humain des Sacrements*, par le Père Louis-Napoléon Boutin, o.m.i. (éditions de l'Université d'Ottawa); des *Dons du Saint-Esprit chez monsieur Olier*, par Jacques-Édouard Ménard, p.s.s., (éditions de l'Université de Montréal), et de *l'Exemption des Séminaires de la Juridiction paroissiale*, par l'abbé Pierre Ménard (éditions de l'Université d'Ottawa). Les problèmes politiques, sociaux et économiques préoccupent une grande partie de nos auteurs, et il faut citer ici *l'Autorité politique internationale et la Souveraineté des États*, par le Père Robert Bernier, s.j., (Institut social populaire); *Patrons et Ouvriers*, par le Père Émile Bouvier, s.j., (éditions de l'Université de Montréal); *Introduction à la Doctrine sociale catholique*, par Marcel Clément (Fides). D'autre part, Louis-Philippe Audet a publié un ouvrage considérable sur *le Système scolaire de la Province de Québec* (éditions de l'Érable); Hermas Bastien, *Psychologie de l'Apprentissage pédagogique* (éditions des Frères des Écoles chrétiennes); Paul Legendre, *la Radio, puissance sociale* (Institut littéraire de Québec); Fernand Séguin, *Entretiens sur la vie* (Beauchemin); le Père Marcel-Marie Desmarais, o.p., *le Cœur et ses trésors* (éditions du Lévrier); le Père Jean Bousquet, o.p., *Lacordaire* (éditions du Lévrier); le Père Gustave Lamarche, c.s.v., *le Collège sur la colline* (éditions de l'Écho de Bourget); Léon Lorrain, *le Langage des affaires* (Presses du Mercure), et Jacques Hébert, *Aventure autour du monde* (Fides). Voilà les titres des ouvrages parus au cours de la dernière année qui, sans faire partie de la littérature, méritaient d'être signalés ici.

L'histoire.

L'histoire a toujours été le genre littéraire le plus pratiqué au Canada français. Chaque année, la production d'ouvrages historiques est plus considérable que celle de tout autre genre d'ouvrages, ce qui ne veut évidemment pas dire que nous ayons de nombreux historiens majeurs. En fait, nous n'en avons que très peu, alors que nous ne pouvons plus compter les auteurs de monographies historiques dont l'intérêt est le plus souvent local ou nul. Parmi les études historiques récentes les plus intéressantes, il faut signaler *le Mystère du Tombeau de Champlain*, par Paul Bouchard d'Orval (Société nationale Samuel de Champlain); le *Régime militaire dans le Gouvernement des Trois-Rivières*, par Marcel Trudel, l'auteur d'un remarquable *Louis XVI, le Congrès américain et le Canada* qui lui a mérité une place parmi nos meilleurs historiens de la jeune génération; dans ce nouvel ouvrage, il étudie un aspect peu étudié jusqu'ici de la colonie au moment de la prise de possession britannique, et il le fait avec toute la rigueur scientifique d'un homme du métier. D'autre part, Robert Rumilly a publié une *Histoire du Canada* (la Clé d'or) qui est une synthèse superficielle et souvent tendancieuse de toute notre histoire, et Jean Bruchési a réédité en un seul volume son *Histoire du Canada pour tous* (Beauchemin), le meilleur ouvrage de vulgarisation qui ait encore paru à date.

L'Œuvre de la France en Amérique du nord, par Gustave Lanctôt (Fides), est un petit livre qui rendra de grands services aux chercheurs. Cette bibliographie sélective et critique analyse brièvement quatre cent soixante-quinze ouvrages que l'auteur recommande à ceux qui veulent étudier les divers aspects de notre vie nationale depuis les origines jusqu'à nos jours. L'auteur a mis à profit sa longue expérience d'archiviste et son répertoire comble une lacune.

L'Histoire dans l'Antiquité, par le Père Benoît Lacroix, o.p., (Institut d'Études médiévales) est un répertoire de textes d'historiens de l'antiquité qui constituent ensemble une méthodologie d'un grand intérêt et que tous les historiens consulteront avec profit. L'auteur a publié le texte original, grec ou latin, et la traduction française de chaque texte, et il a dégagé, dans une étude publiée en postface, les points essentiels de cette méthodologie.

Un autre répertoire de textes est *l'Histoire du Canada par les Textes*, par Michel Brunet, Guy Frégault et Marcel Trudel (Fides), ouvrage du plus haut intérêt parce qu'il met à la disposition du grand public un certain nombre de textes essentiels de notre histoire qui jusqu'ici étaient enfouis dans les archives et accessibles aux seuls chercheurs. Ces textes nous donnent de notre évolution historique une image assez complète et, en général, juste. Comme le soulignent les auteurs, l'histoire ne s'écrit pas sans textes, sans documents, et il faut leur savoir gré de nous avoir ainsi livré, en un seul volume, un répertoire de sources historiques dont la lecture est passionnante. Chaque document est précédé d'une note explicative, dont certaines sont discutables, et il faut espérer que les auteurs voudront nous donner de leur répertoire une édition revue et augmentée dans laquelle nous pourrions trouver un plus grand nombre de textes qui nous éclaireraient sur la vie quotidienne de nos ancêtres, ainsi que sur notre politique étrangère depuis l'incident de Chanak. Il faut espérer qu'ils incluront dans une nouvelle édition la fameuse dépêche de Galt à Newcastle, qui est le document le plus significatif que nous ayons sur la conquête du gouvernement responsable en 1848. Malgré ses lacunes, *l'Histoire du Canada par les Textes* est un ouvrage de grand intérêt qui rendra de grands services aux profanes qui s'intéressent à l'histoire, aux professeurs et aux étudiants.

C'est un homme qui a passé toute sa vie au milieu des sources, Gustave Lanctôt qui, avec Marcel Trudel, a publié cette année l'ouvrage historique le plus fidèle aux lois de l'objectivité scientifique. *Réalizations françaises de Cartier à Montcalm* (Chantecler) est un recueil d'études historiques distinctes sur des personnages, des époques ou des aspects de la Nouvelle-France. Certaines études ne nous apportent rien de nouveau, par exemple celle qu'il a consacrée à Cartier et qui n'est qu'un résumé de son livre sur le grand navigateur. D'autres ne sont que des tableaux généraux, comme celle qui termine le volume et qui est une sorte de bilan de l'aventure française en Amérique du Nord, de Cartier à Montcalm. Les autres abordent des sujets peu explorés jusqu'ici, comme les premiers budgets ou le régime municipal en Nouvelle-France, ou renouvellent des sujets connus, comme l'établissement de La Roche à l'île de Sable. L'auteur, qui

écrit une langue sèche et banale, sait admirablement conduire une enquête historique et présenter ses conclusions. Peu porté vers la synthèse, il aime à discuter longuement de questions disputées et il sait ne pas dépasser ce que permettent d'affirmer les documents. Il est toutefois intéressant de noter que, sur une question aussi discutée que la rivalité de Vaudreuil et de Montcalm, Gustave Lanctôt a des vues qui sont diamétralement opposées à celles que son ancien collègue Robert de Roquebrune vient d'exposer dans les deux derniers numéros de *la Nouvelle Revue canadienne*, ce qui nous amène à constater une fois de plus combien la vérité historique est fragile, puisque les archivistes eux-mêmes peuvent différer totalement d'opinion sur certains sujets.

On ne saurait concevoir deux historiens plus divers que Gustave Lanctôt et le chanoine Lionel Groulx, qui vient de publier le tome II de son *Histoire du Canada français* (éditions de l'Action nationale). Autant le premier aime à ne pas quitter d'une ligne les documents connus et à épuiser la connaissance possible d'une question de détail, autant le second aime à survoler un sujet et à broser de larges fresques où abondent les généralisations. Autant le premier écrit une langue pauvre et incolore, autant le second aime à trouver une image qui frappe l'imagination et, souvent, ravit le lecteur. Comme écrivain, le chanoine Groulx est aujourd'hui le premier de nos historiens. Mais l'inconvénient de sa méthode est qu'il ne nous donne pas ses sources et qu'il faut croire à ses généralisations, alors que la foi en histoire est irrecevable. Son *Histoire du Canada français* se lit comme un roman, c'est un livre qui satisfait en nous le goût de la synthèse; mais, en résumant une question dans un chapitre qui forme un petit tout, il est à craindre qu'il ne soit obligé de laisser de côté des éléments qui n'entreraient pas dans sa synthèse et qui néanmoins auraient été des facteurs avec lesquels il fallait compter. Il y a chez lui quelque chose de ces rhéteurs sur lesquels le répertoire du père Lacroix jette une vive lumière, ce qui explique le succès de son œuvre et l'étendue de son action. Il appartient cependant aux spécialistes de l'histoire d'étudier scientifiquement son œuvre et de démontrer si sa synthèse est fidèle ou non à la totalité de la vérité historique. Le profane, qui ignore les sources, ne saurait le faire; tout au plus lui

est-il possible de constater les avantages et les inconvénients de la méthode et de se sentir en plus grande sécurité en lisant un ouvrage comme *le Régime militaire dans le Gouvernement des Trois-Rivières* dans lequel l'auteur n'avance que lentement, appuyé sur les documents qu'il livre au lecteur en même temps que ses commentaires explicatifs. Mais il n'y a nul doute que jamais un ouvrage aussi scientifique que celui de Marcel Trudel n'aura le public que s'est gagné le chanoine Groulx en brossant, avec un talent d'écrivain qu'on ne retrouve chez aucun de ses collègues actuels, de hautes images de notre passé pour en tirer des leçons pour la génération présente et pour les générations futures. Le chanoine Groulx est le plus engagé de nos historiens et d'eux tous, le meilleur écrivain. Il n'appartient pas au profane que je suis de dire s'il est simultanément le meilleur de nos historiens, question, comme on le sait, fort controversée entre les gens du métier.

Études de textes.

Il n'a paru au cours de la dernière année aucun ouvrage de critique littéraire. Pour suivre l'activité critique chez nous, il faut consulter nos revues et nos journaux qui consacrent à la chose littéraire plus d'espace qu'ils ne le faisaient autrefois. Mais il a paru trois ouvrages qu'on peut considérer comme des études de textes, et fort différents l'un de l'autre.

L'Étude sur les Écrits de saint Jean de Brébeuf, par le Père René Latourelle, s.j., (éditions de l'Immaculée-Conception) est une œuvre d'érudition scientifique qui constitue un heureux complément au livre du Père Léon Pouliot sur les Relations des Jésuites de la Nouvelle-France. L'auteur étudie les écrits que nous a laissés le grand missionnaire afin d'en mettre en lumière et la portée historique et la portée humaine. Ce travail d'érudition souligne l'importance de ces textes anciens jusqu'ici trop peu étudiés chez nous, et l'auteur, par son exemple, nous invite à entreprendre des études analogues pour d'autres auteurs d'écrits historiques sur lesquels nous n'avons guère encore que des vues très générales et sans doute souvent imprécises. Il y a là tout un domaine presque vierge qui attend les patients travailleurs qui lui feront violence et en révéleront la richesse. Il est assez étonnant que dans un pays où l'historiographie

a atteint à un degré presque maladif, si peu de nos chercheurs aient produit de véritables ouvrages scientifiques sur nos origines. Tout jeune encore, le Père Latourelle devient ainsi un des rares pionniers en ce domaine. Nous en attendons d'autres.

Séraphin Marion est, depuis plusieurs années, un autre pionnier dans un domaine avant lui pratiquement inconnu de notre histoire: nos premiers journaux. Avec une patience qu'on pourrait qualifier d'angélique, il a lu ces journaux d'autrefois où le pire abonde, pour en tirer tout ce qui concerne la chose littéraire. *La Bataille romantique*, tome VII des *Lettres canadiennes d'autrefois* (éditions de l'Université d'Ottawa), n'offre cependant pas l'intérêt de certains tomes antérieurs qui nous obligeaient à reviser le jugement que nous portions sur nos origines littéraires. Cette fois, le tome entier est consacré à rappeler les divers remous créés au Canada français par la découverte des écrivains romantiques au dix-neuvième siècle, remous qui offrent souvent peu d'intérêt, et dont la signification réelle n'est pas toujours mise en valeur en raison du fait que l'auteur n'a pas défini clairement les termes du débat classique-romantique. Séraphin Marion, qui écrit toujours dans cette langue faite de lieux communs qui fut toujours la sienne et qui a aujourd'hui un caractère nettement archaïque, a produit là le moins bon peut-être de ses livres. Il faut toutefois reconnaître que l'auteur a le mérite d'explorer un pays à peu près totalement inexploré jusqu'ici et, par là, il rend un service assez considérable à ceux qui s'intéressent à l'évolution des idées littéraires chez nous.

C'est un livre assez étrange que celui du Frère Robert, é.c., qui nous est présenté comme un traité d'astronomie et qui n'est fait que d'un répertoire de textes d'écrivains commentés. *Les Astres et les Lettres* (Chantecler) ne nous présente pas une vue systématique de l'univers, comme l'auteur y prétend dans sa préface, mais des textes épars d'écrivains dans lesquels il est question de l'univers étoilé, de la terre, du soleil, de la lune, de l'espace, etc., et que l'auteur commente en tant qu'astronome. Le procédé ne va pas sans de graves inconvénients: d'une part, l'ouvrage ne nous donne qu'une vision fragmentaire de l'univers et le lecteur doit faire un effort considérable pour relier les unes aux autres les vérités scientifiques

que le commentateur dégage des textes cités; d'autre part, ces textes, tirés de leur contexte et commentés d'une manière analytique, ne nous révèlent pas quelle conception leurs auteurs se faisaient de l'univers. Il y a d'ailleurs des lacunes considérables dans le choix des textes commentés, et l'ouvrage a un intérêt surtout anecdotique, un intérêt de curiosité. Ni les astronomes, ni les écrivains n'en seront satisfaits. Le Frère Robert a néanmoins exploré ici un domaine trop négligé jusqu'ici et, s'il avait conçu son ouvrage selon une méthode plus rigoureuse et poussé plus loin son interprétation des textes en recourant à ce qu'on appelle les lieux parallèles, il aurait pu nous donner sur l'espace un document qui aurait été le pendant du beau livre de Poulet sur le temps. S'il refaisait, en suivant la méthode de ce dernier, un ouvrage sur la place qu'occupe l'espace dans la vision des grands écrivains, l'auteur pourrait produire un traité dont l'intérêt serait considérable et qui ouvrirait aux lecteurs tout un domaine à peu près inexploré encore de l'interprétation littéraire.

Pensées et chroniques.

Journaliste, et partant mêlé aux événements, Louis-Philippe Robidoux a néanmoins su garder le goût de la solitude et de la méditation, comme en fait foi le recueil de pensées qu'il a publiées il y a quelques mois, *Lueurs* (éditions de la Tribune). L'auteur y révèle de la finesse, de l'ironie et de la pénétration, ce qui pourrait lui mériter le beau nom d'ami de la sagesse, d'autant plus qu'on le sent constamment à la recherche d'un équilibre dans lequel l'homme trouverait le bonheur. Nous le savions bon observateur des travers humains depuis ses *Feuilles volantes*, et son second recueil, inspiré presque exclusivement par la chose littéraire, nous le révèle fin lettré. Cet homme très simple, qui a toujours su rester en dehors des coterie littéraires, manifeste le goût qu'il a cultivé de la vie intérieure et il écrit qu'il n'aime guère ceux qui crient sur les toits, que c'est même en restant sous le toit qu'on réussit le mieux à cultiver son esprit. Si certaines de ses pensées sont banales, d'autres, des calembours plus ou moins heureux, la plupart d'entre elles disent avec netteté en dix ou vingt mots ce que certains auteurs ne parviennent qu'à dire plus mal en un long paragraphe. Peu de nos écrivains savent être aussi

concis. Quand on sait observer les hommes et exprimer ses opinions d'aussi heureuse façon, on est écrivain: mieux valent quelques pensées qui vont loin que d'épais romans qui ne savent même pas partir. Louis-Philippe Robidoux prend sa place, qui est la première, au nombre de nos rares moralistes qui aient condensé en quelques pensées ce qu'ils avaient à dire aux hommes.

Le Père Ernest Gagnon, s.j., au contraire, aime les développements lyriques, comme il vient de le montrer dans *l'Homme d'ici* (Institut littéraire de Québec), recueil de méditations sur la destinée de l'*homo religiosus*. Ce petit livre, qui pose une foule de problèmes, et des plus graves, manifeste chez l'auteur un réel effort de pensée personnelle dans un pays où les lieux communs sont rois. L'auteur est un intuitif et un émotif, et il écrit avec une vigueur, un dynamisme peu communs chez nous; un évident goût pour la rhétorique donne à ces méditations leur rythme rapide, syncopé, irrégulier comme la conversation. On souhaiterait néanmoins que le Père Gagnon, mettant un frein à son naturel enthousiasme, approfondisse davantage les thèmes qu'il aborde sans jamais les épuiser, désireux qu'il est de se précipiter vers une nouvelle idée dès qu'il en a suggéré une. Aussi le lecteur est-il quelque peu bousculé et doit-il faire un effort constant pour saisir la pensée de l'auteur derrière le flot de mots qui l'assaille par vagues continues. *L'Homme d'ici* est un livre qui fait penser, qui sort des sentiers battus, et par là il ne ressemble en rien aux ouvrages didactiques ou scolastiques qui présentent habituellement chez nous des théories de tout repos sur ces graves questions de la vie et du salut de l'homme. Le Père Gagnon n'a rien des penseurs dogmatiques, mais on souhaiterait qu'il atteigne davantage à cette clarté qui est un des traits essentiels de la pensée française.

Sans nulle préoccupation métaphysique, au contraire, un Gaston de Montigny publiait autrefois, dans nos journaux, des chroniques, des contes et des vers que son frère, Louvigny de Montigny, a réunis en volume sous le titre d'*Étoffe du Pays* (Beauchemin). Alors qu'un Père Gagnon cherche aujourd'hui à nous amener à réfléchir sur notre vie intérieure, un Gaston de Montigny était attiré par le pittoresque de nos gens et, comme nos mœurs ont évolué assez considérablement depuis un demi-siècle, son livre nous procure une impression de dépayse-

ment qui n'est pas sans un certain charme. C'est un voyage dans un passé encore proche et déjà lointain que nous fait faire ce livre où nous découvrons des images d'une société canadienne qu'il faut bien qualifier d'archaïque. Gaston de Montigny ne fut ni un grand poète, ni un grand prosateur; ses vers et ses contes ne sont pas la meilleure partie de ce livre posthume. C'est le chroniqueur en lui qui nous intéresse le plus aujourd'hui, chroniqueur qui a pratiqué une forme de journalisme à peu près totalement disparue de nos jours et qui permettait à l'auteur d'être personnel et satirique, ce qui n'est plus permis dans la grande presse. Nos journalistes sont désormais d'une gravité qui, je le crains, tient davantage de la lourdeur que du sérieux. Mais, à l'époque où écrivait Gaston de Montigny, la liberté d'expression était fort grande, et les meilleures pages d'*Étoffe du Pays* nous en donne la nostalgie.

C'est également un sentiment de dépaysement qu'on éprouve à la lecture de *Testament de mon Enfance*, récit autobiographique de Robert de Roquebrune (Plon), qui est un des livres les plus charmants de toute notre littérature. Ceux qui classent leurs livres par affinités dans leurs bibliothèques voudront mettre ce livre auprès des *Anciens Canadiens* et des *Mémoires* de Philippe-Aubert de Gaspé; c'est d'anciens Canadiens d'ailleurs que nous parle l'auteur qui, en évoquant les années heureuses de sa jeunesse, a fait revivre tout un petit monde en voie de disparition. L'auteur nous introduit dans l'intimité d'une vieille famille seigneuriale dont il décrit la vie dans ce vieux manoir de l'Assomption, qui sera la proie des flammes aux dernières pages du livre, et que la famille de l'auteur a déjà quitté pour suivre dans la métropole le père qui, après de nombreuses années d'inactivité — plusieurs héritages permettaient ce luxe — est devenu fonctionnaire. C'est une jeunesse faite de bonheurs faciles à une époque où le rythme de la vie n'était pas encore devenu frénétique, qu'évoque Robert de Roquebrune avec une nostalgie qui met une pointe de tendresse triste dans un récit aux couleurs souriantes. L'auteur avoue lui-même qu'il a manifesté dès l'âge le plus tendre un certain goût pour le faste, l'inutile, la poésie du décor, en quoi il n'est pas sans ressemblance avec cet ancêtre dont il nous parle, qui ne prenait ses repas qu'avec des gants. *Testament de mon Enfance* est le livre d'un homme qui

ne prend la vie qu'avec des gants et qui se refuse obstinément à accepter certaines transformations que le temps a fait subir à toutes choses. Il y a chez lui un refus de la vie, refus qui est un choix, une attitude qui implique toute une philosophie de l'existence et qui fait de l'auteur un déraciné, un inadapté, à l'âge atomique.

On sait que Robert de Roquebrune est archiviste, ce qui l'amène à vivre au milieu des vieux papiers. Mais ce n'est pas seulement par profession qu'il vit dans le passé, c'est par goût, par nature; on sent combien il regrette — vains regrets — un monde disparu qui l'a rendu heureux, et combien il doit souffrir de voir ce monde se transformer à une vitesse vertigineuse, et se complaire à se rappeler cette enfance qu'il a évoquée pour nous avec un réel talent de conteur. L'auteur ne nous confie guère ses pensées intimes, mais il décrit l'appareil extérieur qui donnait à la vie du manoir son charme et sa douceur, et certains événements, les uns gais, les autres tristes, qui venaient parfois rompre la monotonie de jours pareils les uns aux autres. Comme il est issu de deux familles illustres du Canada français, l'auteur nous rapporte également des souvenirs de famille qui ont un intérêt historique et qui nous font pénétrer loin dans la connaissance du type de civilisation que les seigneuries ont implantée le long du Saint-Laurent. *Testament de mon Enfance* se lit comme un roman, c'est le roman vécu d'un homme qui a voulu perpétuer dans un monde dur des vertus d'un autre âge, mais dont l'anachronisme ne détruit pas le charme. De tous les livres parus cette année, c'est peut-être le seul qui sera encore lu dans un siècle, et on peut concevoir que nos petits-fils y prendront la sorte de plaisir que nous prenons encore aujourd'hui aux *Anciens Canadiens*.

Le roman.

Il a paru au cours de la dernière année une vingtaine de romans, mais ceux qui méritent d'être retenus ne sont qu'au nombre de six. Deux d'entre eux sont l'œuvre d'écrivains qui ont déjà pris leur place dans nos lettres, Louis Dantin et Léo-Paul Desrosiers; trois autres sont signés par des écrivains qui avaient déjà souligné leur existence, Roger Viau, Yves Thériault et Charlotte Savary, et le dernier est l'œuvre d'André Langevin, lauréat du Prix du Cercle du Livre de France.

Ces romans, fort divers les uns des autres par le sujet comme par l'écriture, ne sont pas des réussites totales, mais ils ont des qualités assez grandes pour s'imposer à notre attention; leur diversité même est un sujet d'intérêt, tant il est vrai que tout romancier nous propose, consciemment ou non, une manière de voir qui lui est propre et qui donne à son œuvre son sens.

Les Enfances de Fanny de Louis Dantin (Chantecler) n'ajoutera rien à la célébrité de son auteur. C'est un roman banal, dont les personnages sont dépourvus de mystère, et écrit dans une langue facile, claire et simple, mais sans force ni couleur. Cette histoire d'une liaison entre un blanc raffiné et une noire n'offre par elle-même qu'un intérêt très limité, bien que l'auteur ait réussi à décrire avec vérité les problèmes essentiels qu'impose aux noirs leur situation difficile en Nouvelle-Angleterre. L'intérêt de l'œuvre vient surtout de ce qu'elle est une autobiographie romancée et qu'elle nous fait connaître un épisode de la vie d'un de nos écrivains les mieux doués de sa génération, entrer dans la tragédie de cet homme qui dut vivre à l'écart de la société et porter jusqu'à la mort le fardeau d'une angoisse religieuse que nulle consolation humaine ne parvenait à dissoudre. *Les Enfances de Fanny* est un roman médiocre, autant par l'affabulation que par l'écriture, mais c'est un document émouvant sur le désarroi d'un homme qui, ayant perdu la foi, a cherché dans l'art et dans l'amour d'une pauvre noire des consolations qui n'étaient à la mesure ni de son idéal ni de son inquiétude.

C'est également l'aventure spirituelle d'une créature complexe qu'a évoqué Léo-Paul Desrosiers dans son dernier roman, *l'Ampoule d'Or* (Gallimard). Ce récit, écrit à la première personne par l'héroïne devenue vieille, est simple de lignes et lyrique de ton, simplicité qui lui vient du sujet, lyrisme inspiré par cette Gaspésie où se situe l'action. Le sujet est, en effet, des plus simples: c'est la découverte du divin par une jeune fille laide, hardie, volontaire, envieuse, jalouse et obstinée, découverte qui lui apportera la paix en apaisant son cœur d'abord tourné tout entier vers la possession des félicités terrestres. Cette découverte, Julianne la fait dans la Bible ouverte par hasard et lue avec avidité; c'est d'ailleurs la Bible qui a fourni à l'auteur son titre, car il est écrit au livre de l'Écclésiaste: « Souviens-toi de ton créa-

teur aux jours de ta jeunesse avant que se rompe le cordon d'argent, que se brise l'ampoule d'or.» Le récit tout entier n'est inspiré que par ce progrès que fait la parole divine dans l'âme de la jeune femme qui, après avoir été frustrée dans son amour et chassée par un père intransigeant, a découvert dans la conscience de son indignité la valeur du renoncement dans la marche vers la pureté et l'amour. Léo-Paul Desrosiers, délaissant le roman historique, genre dans lequel il est passé maître, a écrit là un récit d'une certaine densité psychologique, d'une inspiration spirituelle élevée et d'une poésie souvent haute. Il faut regretter qu'il ait abusé des citations de la Bible, sans doute très belles en elles-mêmes mais qui ralentissent trop l'action déjà maigre, et qu'il n'ait pas non plus donné à ses personnages une présence plus grande. *L'Ampoule d'Or* est un livre qui n'est pas sans analogies avec *la Minuit* de Félix-Antoine Savard, autre récit d'une aventure spirituelle dans un décor sauvage, et l'un et l'autre livre valent davantage par la qualité de l'écriture que par l'affabulation qui est pauvre dans l'un comme dans l'autre. Mais Savard et Desrosiers sont aujourd'hui au nombre de nos meilleurs prosateurs, et ils se distinguent de la majorité de leurs confrères par ce goût qu'ils partagent de l'image heureuse et du symbole. Tous deux ont un style, ce qui n'est pas non plus à dédaigner dans un pays où même les romanciers les plus lus écrivent parfois une langue aussi banale et incolore que celle des quotidiens. Car, on ne le répétera jamais trop, pour être romancier, il faut au préalable être écrivain. Heureusement, *l'Ampoule d'Or* vient nous rappeler que Léo-Paul Desrosiers est un écrivain, mais je crois qu'il excelle davantage dans les grandes fresques historiques — *les Engagés du Grand Portage* et *les Opiniâtres* sont au nombre de nos meilleurs romans — que dans le roman d'inspiration plus intime, bien que *l'Ampoule d'Or* ne nous laisse pas indifférents.

Ce sont précisément ces qualités d'écriture, ce style, qui manquent à Roger Viau pour être un romancier de qualité. Son premier roman — il s'était d'abord révélé par un recueil de nouvelles — est, en effet, écrit avec la plus grande banalité, ce qui est d'autant plus regrettable que cet auteur ne manque ni d'observation ni, parfois, de pénétration. Mais *Au Milieu, la Montagne* (Beauchemin) est surtout un document, et un document qui reprend presque tout entier le sujet

de *Bonheur d'Occasion*. Cette histoire d'un amour malheureux n'est de toute évidence que le prétexte auquel a recouru l'auteur pour décrire la vie misérable d'une pauvre famille canadienne-française de l'est de Montréal durant les années terribles de la dépression économique. L'auteur intervient d'ailleurs souvent dans le récit pour exposer ses vues sur la question sociale, et le roman touche parfois à la thèse. Il nous fait sentir tout ce qui sépare la pauvre Jacqueline Malo du riche Gilbert Sergent, et que le mariage est entre eux impossible en dépit de ce rapprochement entre eux sur le plan passionnel. L'auteur nous dit lui-même qu'il y a dans la société des étages distincts entre lesquels il n'y a guère de communication. On sent que l'auteur éprouve une certaine tendresse pour cette famille de déshérités que sont les Malo et c'est avec indulgence qu'il juge leurs faiblesses. Mais le récit reste plutôt superficiel, l'auteur ne s'installe jamais au cœur du drame de ses personnages pour le vivre par le dedans, de sorte qu'il n'atteint jamais à ce pathétique extrême auquel certains autres ont atteint avec des sujets analogues. Le goût du pittoresque est trop souvent évident pour que nous sentions l'auteur très pris par son sujet, et il reste toujours détaché de ses personnages, témoin de leur drame, d'un drame qui reste en somme extérieur à la vie profonde de l'auteur. Ce goût du pittoresque est si prononcé que l'auteur n'a pas pris moins de cent soixante pages pour nous présenter les membres de la famille Malo et a retardé la naissance de l'action jusqu'à la seconde partie de son long roman. C'est ce goût du pittoresque qui l'a amené à abuser du parler populaire et des situations comiques en évoquant la tragédie d'une famille aux prises avec l'extrême misère et le plus complet abandon. Grâce à ses dons d'observation, il a su décrire avec une grande précision la vie quotidienne des Malo, et c'est ce qui donne à son roman sa portée documentaire, mais il faut peut-être rappeler ici que tout grand romancier est un créateur qui transpose son sujet afin de lui donner une unité spirituelle et une signification profonde, auxquelles il n'est pas possible d'atteindre par la seule accumulation de détails saisis sur le vif par un procédé qui rappelle la photographie.

Cette sympathie d'un Roger Viau à l'égard de ses personnages qui rend émouvantes certaines parties de son récit, elle est totalement

absente des *Vendeurs du Temple*, le dernier roman d'Yves Thériault (Institut littéraire de Québec). Ce jeune écrivain, qui s'était distingué par un des bons romans des dernières années, *la Fille laide*, se révèle ici inférieur à lui-même, et son dernier livre marque une régression même par rapport au *Montreur d'Ours*. Chose étrange, Yves Thériault a totalement transformé son écriture, et ce style quelque peu artificiel mais original qu'il avait développé des *Contes pour un Homme seul à la Fille laide*, et qu'on retrouvait encore dans le *Montreur d'Ours*, est complètement absent des *Vendeurs du Temple*, récit écrit sans soin comme les nouvelles d'un grand quotidien. Ce dernier livre est nettement le moins bon des quatre que Thériault a publiés à date, et cela à tous points de vue. Non seulement il est écrit dans une langue banale, incorrecte, chargée de fautes grossières, mais les personnages ne sont que des caricatures d'hommes ou de femmes, et on n'y retrouve pas cette unité d'atmosphère qu'il avait su imposer à des récits antérieurs. En abordant la satire sociale, Yves Thériault s'est fourvoyé, il a prouvé que là n'était pas sa voie, et il faut lui conseiller de revenir à cette sorte de récits qu'on pourrait appeler cosmiques et qui semblent merveilleusement accordés à son tempérament d'écrivain. Yves Thériault reste l'auteur de *la Fille laide*, et ce roman lui donne une place parmi nos meilleurs romanciers. Mais *les Vendeurs du Temple* sont une erreur; mieux eût valu pour sa célébrité littéraire que ce livre ne fût jamais publié.

Meilleur que *les Vendeurs du Temple* est le deuxième roman de Charlotte Savary, *Et la Lumière fut* (Institut littéraire de Québec). L'auteur est nettement attiré par les problèmes sociaux et par les problèmes moraux, et de son premier roman à son deuxième, il y a certes un approfondissement de la conscience, et même une plus grande densité tragique. L'auteur ne sait malheureusement pas encore incarner parfaitement dans ses personnages ces drames intérieurs qu'elle évoque, drames réels et graves, drames essentiels. *Et la Lumière fut* est, comme *la Fin des Songes* de Robert Élie, une recherche de la lumière dans la nuit, mais les deux œuvres sont d'un style très différent, et il suffit de les comparer pour constater ce qu'il manque encore à Charlotte Savary: l'art de composer un tout harmonieux avec des thèmes disparates. Chez elle, les contrastes sont trop violents et

le lecteur est trop souvent bousculé pour se laisser totalement conquérir. De plus, l'absence de tout style propre à l'auteur prive de résonances esthétiques un roman qui, pourtant, ne manque pas de révéler chez son auteur un réel désir de pénétrer les secrets derniers de ses personnages. Charlotte Savary nous rappelle par ses premiers romans que l'homme reste la matière première et essentielle du roman; il lui reste à apprendre à transposer cette matière dans une œuvre qui atteigne à la beauté par l'équilibre des parties, l'unité intérieure des personnages et un style qui soit le sien et qui soit pour ses œuvres une authentique signature.

Plus noir que tous les autres romans de l'année est *Évadé de la Nuit* d'André Langevin (Cercle du Livre de France). C'est là un premier roman, et ce roman est plus qu'une promesse. C'est, malgré ses défauts, le roman le plus puissant de l'année, celui qui révèle le plus nettement un tempérament de romancier, et de romancier en proie au désespoir. L'auteur est encore très jeune et il est trop tôt pour dire s'il dépassera ou non l'expérience centrale qu'il traduit dans *Évadé de la Nuit*. Mais, ce qui est certain, c'est que les personnages de ce roman ne parviennent guère à s'évader de la nuit qui les entoure et les pénètre, alors que ceux de *la Fin des Songes* et d'*Et la Lumière fut*, certains d'entre eux du moins, découvrent la lumière au bout de la nuit. L'expérience fondamentale d'André Langevin semble être celle de la solitude, ses personnages restent fermés, ils ne parviennent pas à communiquer vraiment entre eux, et c'est pourquoi la seule issue pour eux est la mort. La vie n'est qu'une marche dans le tunnel, et le tunnel est ici sans issue. Cette expérience du désespoir auquel conduit la solitude essentielle, l'auteur l'exprime avec force, il force même son talent pour y parvenir. On sent qu'il cherche à rendre sensible l'horreur que ses personnages inspire, et qu'il ne recule devant rien pour y parvenir. Il y a d'ailleurs chez lui, et ici on songe à Sartre, un goût évident pour le masochisme et pour tout ce qui donne la nausée. Ce n'est pas par hasard qu'il y a entre Roger Benoît et le monde extérieur « un mur de gélatine épais », que Jean Cherteffe est impressionné par les lèvres du cadavre de son père qui « ont la couleur de tissus de dissection »; c'est que chez l'un comme chez l'autre, l'auteur a retrouvé son expérience de la

solitude et de la mort, qui donne à son roman un ton si tragique et qui en fait un témoignage impressionnant sur la misère d'un monde sans Dieu. Je ne puis rester insensible au drame que cette œuvre évoque, même si je ne puis partager le point de vue de l'auteur; mais je puis, sans lui nier le droit de voir les choses et les êtres comme il les voit, regretter qu'il ait trop souvent forcé son talent et qu'il se soit complu dans des observations abstraites, générales, trop vagues. Nous sommes cependant en présence d'un écrivain de qualité dont la carrière sera brillante si elle manifeste un approfondissement et une épuration des qualités déjà présentes dans cette première œuvre.

La poésie.

La production poétique de la dernière année est, somme toute, fort pauvre. De la plupart des poètes qui nous sont devenus chers, nous n'avons rien pu lire; seuls Rosaire Dion-Lévesque et François Hertel, parmi les aînés, et Sylvain Garneau, parmi les jeunes, ont ajouté à leur œuvre. D'autre part, deux nouveaux venus méritent de retenir notre attention, Pierre Trottier et Fernand Dumont.

Les *Jouets* de Rosaire Dion-Lévesque (Chantecler), il faut bien le dire, ne sont pas de la poésie; ce sont de simples exercices de prosodie d'inspiration enfantine, et cela n'ajoute rien à la célébrité d'un poète qui a conquis une place parmi nos meilleurs écrivains. D'autre part, les *Jeux de Mer et de Soleil* de François Hertel (l'Ermitte) semblent marquer un retour définitif de l'auteur au vers régulier, en même temps qu'un réel approfondissement de sa conscience propre. L'auteur n'a pas seulement abandonné ici ce vers désarticulé qu'il avait longtemps pratiqué et qui avait quelque chose d'artificiel, pour revenir aux formes poétiques traditionnelles, il a également renoncé à épater le bourgeois par ces tours de passe-passe qu'il chérissait et, en atteignant à une simplicité plus dépouillée, il atteint simultanément à une puissance d'émotion accrue. On a vraiment, cette fois, accès à la vérité du poète, et cette vérité est profondément tragique, elle est la constatation d'une faillite et l'aveu d'une impuissance. François Hertel a tourné le dos à un passé qui était surtout fait d'un angélisme impénitent, et devant l'avenir inconnu, il ne découvre qu'un moi livré à la solitude et attiré par le désespoir. Mais ce moi n'est

pas méprisable, au contraire, il est probablement plus voisin du salut dans cette nudité qu'il se découvre que sous les artifices qui lui cachaient son mal réel. Il était sans doute essentiel que l'auteur passe par cette crise, qu'il descende aux enfers; il ne lui reste qu'à remonter vers la lumière, cette fois dénudé des vanités auxquelles il s'est longtemps complu, et simple et humble comme cet enfant qui, « esseulé aux sentes de la vie », entend monter du fond de son cœur ce cri vers sa mère qui lui rappelle son origine et peut lui rendre son sens religieux. Ce cri de l'homme au midi de la vie est d'autant plus émouvant qu'il traduit tout le mal qu'il y a à être un homme qui, du fond de sa misère, renonce à se laisser définitivement enliser sous les sables aux troublants mirages.

Une non moindre résonance spirituelle se trouve dans les poèmes de Fernand Dumont qui, avec *L'Ange du Matin* (Éditions de Malte), s'inscrit dans la double projection d'Alain Grandbois et de Saint-Denys Garneau. Du premier, il a le goût des images insolites et l'expérience de la solitude au milieu d'un monde rempli de sortilèges; du second, il a cette absence de rhétorique qui lui fait préférer la simple indication au développement continu. Mais il est différent de l'un et de l'autre, ne serait-ce que par cette aridité poétique qui lui est propre et qui fait de ses courts poèmes des arêtes sans la chair. Cette poésie est désincarnée, elle est une aventure de l'esprit seul et, par là, elle manque de cette humilité par laquelle le poète ne serait qu'un homme parmi les hommes. Cette poésie est toute intérieure, elle ignore le monde, et c'est pourquoi elle ne nous satisfait pas totalement. On sent bien que le poète est dans l'attente de quelque chose, qu'il est ouvert à ce qui pourrait venir, mais il semble que rien ne vienne peupler cette solitude intérieure qui reste ainsi aride. En renonçant à la rime et au mètre, pour ne suivre que des lois intimes, Fernand Dumont a renoncé à tout ce qui établit entre lui et le lecteur une sorte de connivence préétablie, et c'est pourquoi la communion est si difficile entre cette méditation personnelle et celui qui n'en reçoit que les indices. Le poète est jeune, il semble vouloir rester fidèle à lui-même et fuir la littérature; puisse-t-il découvrir avant trop longtemps que, pour être pleine, la poésie doit être plus qu'une expérience personnelle, qu'elle doit être aussi un chant.

Que la poésie soit un chant, c'est ce que sentent naturellement un Sylvain Garneau et un Pierre Trottier, deux autres jeunes poètes qui, avec Fernand Dumont, assurent la relève. A la vérité, leur poésie est aux antipodes de celle de ce dernier, et différente l'une de l'autre. Il y a chez l'un et chez l'autre, une rhétorique, chacune propre à l'auteur, chacune constituant la marque distinctive, la signature du poète. Sylvain Garneau, qui s'était révélé avec ses *Objets trouvés*, ne déçoit pas avec *les Trouble-fête* (Éditions de Malte), tandis que Pierre Trottier prend place parmi nos poètes les plus prometteurs avec *le Combat contre Tristan* (Éditions de Malte).

C'est par un délicieux mélange d'émotion et d'ironie que Sylvain Garneau atteint à ce charme qui lui est particulier chez nous et qui n'est pas sans rappeler parfois une certaine tradition de la chanson française dont Félix Leclerc a aussi retrouvé la veine. Il sait admirablement traiter des grands thèmes sur un ton léger et, grâce à un sens prononcé de la musique, il fait un chant de l'ironie elle-même. Chez lui, nous sommes constamment en pays de fantaisie, où le grave et le léger se marient sans heurts malgré leurs apparentes antipathies, et il est étonnant de constater comment il sait rester tendre lorsqu'il se rit d'un sujet, et comment il sait rester lucide lorsqu'il s'abandonne à l'émotion. Cette poésie est un sourire, ce qui n'est pas commun chez nous, et il faut sans doute préférer de la bonne poésie mineure à de la mauvaise poésie majeure. En tout cas, les meilleures pages des *Trouble-fête* sont de celles qu'on aime à relire et à apprendre par cœur pour se les dire aux jours de tristesse. Sylvain Garneau sait chanter, et il sait faire une chanson du moindre rien, ce qui est un caractère auquel on peut reconnaître les poètes de son espèce qui, auprès des grands lyriques, ont toujours perpétué cette chanson mineure qu'on retrouve à toutes les époques dans les bonnes anthologies.

Pierre Trottier chante lui aussi, mais il est un lyrique, et son *Combat contre Tristan* n'a rien de cette ironie qui fait le meilleur du charme de son confrère. C'est un grand thème qu'il a abordé dans cette suite poétique, et il est consolant de penser que la grandeur du sujet ne l'a pas écrasé, qu'au contraire, il a su renouveler de manière très personnelle ce thème de l'aventure amoureuse qui est le thème central de la poésie narrative du moyen âge. Avec un appareil d'ima-

ges nombreuses et d'une continuité soutenue, au point d'en devenir parfois fastidieux, il célèbre cette aventure de l'homme attaché par mille liens à la femme et à la terre et qui simultanément en veut être détaché. C'est l'insatisfaction qui est le thème central de cette suite poétique, une insatisfaction congénitale qui pousse l'homme à chercher par delà toutes choses ce qui serait éternel et immuable, et pourtant cette insatisfaction ne parvient pas à le détacher de ce monde qui l'assaille et le tente et lui inspire des vers d'une riche beauté. Car cette poésie, contrairement à celle d'un Fernand Dumont, est profondément incarnée, et elle est aussi profondément localisée et située dans le temps. *Le Combat contre Tristan* eut pu être le cri d'un homme en proie au seul amour, mais Pierre Trottier en a fait une sorte de symphonie, aux mouvements variés et parfois syncopés, où nous retrouvons mêlés au thème de l'amour, cette terre qui est la nôtre, et cet espace qui donne à notre aventure plus d'une dimension. S'il était parvenu à resserrer encore davantage le tissu de son poème et à atténuer davantage ce que certaines broderies y ont de trop éclatant, le poète eût entièrement comblé les lecteurs les plus difficiles.

Le théâtre.

Le théâtre a toujours été au Canada français un parent pauvre. Sans doute, depuis quelques années surtout, des spectacles de qualité ont été montés sur nos scènes, mais nos meilleures compagnies ne montent que des pièces du répertoire étranger. A l'exception de *Ti-Coq*, immense succès populaire, les quelques pièces canadiennes créées depuis quelques années n'ont guère tenu l'affiche que quelques jours. C'est ce qui est arrivé, cette année, à *Brutus*, drame en trois actes et un épilogue de Paul Toupin, qui a néanmoins valu à son auteur le prix de littérature de la province de Québec. Les critiques ont souligné ainsi la valeur de la pièce, mais le public lui est resté indifférent. L'histoire se répète. Il est vrai que le *Brutus* de Paul Toupin manque de qualités scéniques, bien que certaines scènes soient très efficaces. Le défaut principal de l'œuvre est de manquer d'imprévu; le dialogue suit son cours naturel jusqu'au déroulement prévu, sans rebondissement de l'action, sans coup d'éclat. Comme *Un Fils à tuer*, d'Éloi de Grandmont, la pièce de Toupin est concise, dense

et unie: trois actes rapides, fidèles à la loi des trois unités. De plus, sauf quelques monologues qui sont parfois trop longs, le dialogue est animé, les réparties brèves et frappantes. Paul Toupin a le sens de la langue dramatique, il lui reste à apprendre mieux l'art de la construction dramatique. Malgré ses défauts, *Brutus* est néanmoins une œuvre de qualité, et c'est une œuvre qui témoigne de la part de l'auteur d'une louable audace. Rares sont, en effet, les écrivains canadiens qui ont osé jusqu'ici reprendre de ces vieux sujets cent fois traités et tenté de les renouveler. Le *Brutus* de Paul Toupin ne ressemble pourtant en rien aux pièces les plus célèbres inspirées par l'amitié du préteur romain et de César. La pièce n'est pas une fresque historique, c'est l'évocation nue et nette du drame de l'amitié qu'ont vécu ces deux grands personnages de l'histoire romaine, et l'auteur a su mettre en valeur ce thème de l'amitié sans recourir au vain appareil des grandes machines hollywoodiennes. C'est pourquoi cette pièce canadienne est une des rares œuvres de chez nous qui, avec quelques développements scéniques plus dramatiques, pourraient toucher un public étranger. Il faut le signaler, car nos œuvres exportables ne sont pas aussi nombreuses que certains le croient.

* * *

La littérature canadienne de langue française est entrée dans la deuxième moitié du siècle sans éclat, sans tambour ni trompette, mais d'un pas égal et plus assuré qu'elle n'était entrée dans ce siècle. La distance parcourue depuis cinquante ans est grande, même si le terme auquel elle peut aspirer est encore éloigné. En s'enrichissant chaque année de quelques œuvres qui comptent, elle finira ainsi par constituer une somme littéraire qui aura une vie propre, une saveur propre. Qu'on la considère ou non comme une province de la littérature française, la littérature canadienne sera néanmoins un tout distinctif dans lequel nous pourrions découvrir les traits de notre propre visage.

Guy SYLVESTRE,
de la Société royale du Canada.

La mission de l'université

A l'occasion du congrès de Pax Romana 1952

CONGRÈS HISTORIQUE AU CANADA.

L'année 1952 aura été doublement importante pour nos écoles de haut savoir. C'est d'abord le centenaire du mouvement pédagogique universitaire inauguré par le cardinal John-Henry Newman, l'auteur du livre retentissant: *The Idea of a University* (1852). Symboliquement, cet anniversaire coïncide avec un événement d'une importance internationale, à savoir le congrès de Pax Romana, qui a été entièrement consacré à l'étude de la mission de l'université et qui s'est déroulé sur la terre canadienne: à Toronto, à Ottawa, à Montréal et finalement à Québec dans la vieille capitale où notre université mère célébrait également son Centenaire.

Pour la première fois, nos temples de haut savoir se remplirent de centaines d'étudiants et d'intellectuels venus de tous les pays du monde.

C'est le Canada qui a présidé à la clôture d'un siècle et à l'ouverture d'un nouvel âge dans l'histoire de la pédagogie universitaire. Voilà pourquoi le problème de l'université mérite toute notre attention. Le congrès de Pax Romana a entrepris d'étudier la mission de l'université à divers points de vue: historique¹, idéal², social³, politique⁴, international⁵, religieux⁶.

¹ *Origines et évolution de l'université*, conférence de G.-B. PHELAN, directeur de l'Institut d'Études médiévales à l'Université Notre-Dame.

² *L'idée de l'université*, conférence de M. Olivier LACOMBE, professeur à la Sorbonne.

³ *L'université et la société*, conférence de M. H. HATZFELD, professeur à la Catholic University of America.

⁴ *L'université et l'Etat*, conférence de Son Excellence Jean DÉSY.

⁵ *L'université et la communauté internationale*, conférence de M. Alceu AMOROSO-LIMA, directeur du département des Affaires culturelles de la Pan American Union (Washington, D. C.).

⁶ *L'université et l'Eglise*, conférence de M^{re} Alphonse-Marie PARENT, vice-recteur de l'Université Laval.

Outre les magnifiques conférences qui furent données, neuf commissions furent chargées d'approfondir les divers problèmes, en de libres échanges de vues, et d'arriver à des conclusions pratiques.

Le but du présent mémoire est de dresser un bilan sommaire du mouvement de la pédagogie universitaire au cours des cent dernières années, depuis Newman jusqu'au récent congrès de Pax Romana, en répondant aux deux questions fondamentales suivantes: 1° quelles sont les causes du déclin de nos universités? 2° quel est le meilleur moyen de provoquer l'essor de nos universités?

I. — BILAN D'UN SIÈCLE.

C'est le cardinal Newman qui a fait luire aux yeux de nos universités modernes l'idéal de la formation intellectuelle et de la culture intégrale comme le fruit de l'éducation libérale ou libératrice. Jusqu'à présent, ses écrits⁷ sont considérés comme la mine inépuisable de la sagesse éducative.

Newman [dit lord Halifax] traitait son sujet en fonction des idées de son temps; mais il a pénétré si profondément sous la surface des choses que son essai, écrit en 1852, semble encore vivant aujourd'hui. Newman est un champion des principes chrétiens contre les maux contemporains⁸.

Newman a anticipé les plus récentes découvertes faites dans le domaine de la psychologie de l'apprentissage, de la formation de l'esprit, et mises en évidence par les connaisseurs de premier plan comme P. T. Orata⁹, J. A. Castiello¹⁰, C. H. Judd¹¹, W. C. Bagley¹², T. V. Moore¹³, Charles Edward Spearman, Karl Buehler. Rien donc

⁷ *The Idea of a University*, 1852; *On the Scope and Nature of University Education*; *Christianity and Scientific Investigation*.

⁸ Lord HALIFAX et Oscar HALECKI, *Mission des Universités*, Montréal, Œuvre des Tracts, septembre 1943, n° 291, p. 6.

⁹ P. ORATA, *Transfer of Training and Educational Pseudo-Science*, dans *The Mathematic Teacher*, 28 (1935), p. 265-289; *Recent Research Studies on Transfer of Training with Implication for the Curriculum, Guidance and Personnel Work*, dans *Journal of Educational Research*, 35 (1941), p. 81-101.

¹⁰ J. A. CASTIELLO, *A Humane Psychology of Education*, New-York, Sheed and Ward, 1936.

¹¹ C. H. JUDD, *Education as the Cultivation of the Higher Mental Processes*, New-York, Macmillan, 1936.

¹² W. C. BAGLEY, *Education, Crime and Social Progress*, New-York, Macmillan, 1931, chap. III, VI, VIII.

¹³ T. V. MOORE, *Cognitive Psychology*, Philadelphia, J. B. Lippincott, 1939, p. 473-493; *The Nature of Intelligence and the Principles of Cognition*, New-York, Macmillan, 1923, chap. I, XXI.

d'étonnant si le mouvement de la pédagogie universitaire va pivoter autour du concept newmanien de l'université.

En 1930, parut le célèbre ouvrage du D^r Flexner sur les universités américaines, anglaises et allemandes¹⁴, causant une véritable consternation. L'auteur vise à découvrir les racines du mal qui ronge les fondements des universités occidentales. *The Journal of Higher Education* a consacré un numéro entier à discuter les idées émises dans ce volume.

L'orage des discussions et des controverses, soulevé par le volume de Flexner, ne s'était pas encore calmé, quand, en 1936, le livre de Robert Maynard Hutchins, intitulé *The Higher Learning in America*¹⁵, produisit l'impression de l'explosion d'une bombe atomique. *The International Journal of Ethics* — dont le rédacteur est le professeur V. T. Smith, l'auteur distingué des ouvrages *Atomic Power* et *Moral Faith* — a consacré une série d'articles attaquant ou préconisant les idées de Hutchins. La tempête¹⁶ produite par *Higher Learning in America* se propagea à toute la presse américaine comme en font foi les articles publiés dans *Saturday Evening Post*, *Harper's Magazine*, *American Mercury*, *The New Republic*, *Newsweek*, *Christian Century*, etc.

Le chancelier de l'Université de Chicago a entrepris de mettre en lumière le rôle directeur et formateur de la science des principes et des causes — c'est-à-dire de la philosophie — dans l'enseignement universitaire. Sans la métaphysique, déclare Hutchins, l'existence de l'université est impossible¹⁷. Il veut mettre la cognée à la racine des maux universitaires en déclarant la guerre au professionnalisme, au « spécialisme », à l'anti-intellectualisme exagérés de notre temps et en défendant la thèse de la formation générale.

C'est le St. John's College (Annapolis) qui a mis en pratique la doctrine intellectualiste du chancelier de l'Université de Chicago.

¹⁴ Abraham FLEXNER, *Universities, American, English, German*, New-York, London, Toronto, Oxford University Press, 1930.

¹⁵ Robert Maynard HUTCHINS, *The Higher Learning in America*, New-Haven, Yale University Press, 1936.

¹⁶ Harry David GIDEONSE, *The Higher Learning in America*, New-York, Farrar and Rinehart, 1937; John DEWEY, *The Authoritarian attempt to capture Education*, 1945.

¹⁷ Robert Maynard HUTCHINGS, *The Higher Learning in America*, p. 99.

Plusieurs éducateurs éminents se groupent autour de Flexner et de Hutchins: Mortimer J. Adler¹⁸, professeur de droit à l'Université de Chicago; Stringfellow Barr¹⁹, ancien président du St. John's College; Scott Buchanan²⁰; Mark van Doren²¹, professeur de littérature à l'Université de Columbia; Nicholas Murray Butler, premier président du Teachers College et président de l'Université de Columbia; Norman Foerster²²; Albert Jay Nock²³, professeur à l'Université de Columbia; Irving Babbitt, de l'Université de Harvard, etc.

Norman Foerster, dans un volume devenu célèbre²⁴, a donné une critique pénétrante et bien fondée des universités d'État qui menacent de conduire les États-Unis au désarroi et au chaos intellectuel.

Mais c'est le discours retentissant de Mortimer J. Adler, prononcé à New-York en 1940 en présence d'un auditoire choisi, qui a poussé à son point culminant la critique des universités et des professeurs américains²⁵. D'après Adler, nos professeurs, par les doctrines fausses et tronquées, par les demi-vérités qu'ils enseignent et propagent, mineraient intérieurement les fondements de notre démocratie et seraient, par conséquent, plus dangereux que les forces extérieures les plus subversives de notre âge, notamment des États totalitaires.

Ce qu'Abraham Flexner, Robert Maynard Hutchins, Norman Foerster, Mortimer J. Adler et les autres ont exposé d'une manière scientifique, Benjamin Fine, l'un des rédacteurs (Educational Editor)

¹⁸ Mortimer J. ADLER, *The Crisis in Contemporary Education*, dans *The Social Frontier*, 5 (Febr., 1939), p. 140-145; *In Defense of a Philosophy of Education*, dans *Forty-first Yearbook, National Society for the Study of Education*, Bloomington, Ill., Public School Publishing Co., 1942, Part I, p. 197-249; *Education in Contemporary America*, dans *Better Schools*, 2 (March-April, 1940), p. 76-80; *Can Catholic Education be Criticized?* dans *Commonweal*, 29 (April 14, 1939), p. 680-683; *Liberalism and Liberal Education*, dans *Educational Record*, 20 (July, 1939), p. 422-436; *The Order of Learning*, dans *Moraga Quarterly*, 12 (Sept., 1941), p. 3-24.

¹⁹ Stringfellow BARR, *The Ends and Means of General Education*, dans *Proceedings of the Fifty-third Annual Convention of the Middle States Association of Colleges and Secondary Schools* (November, 1939), p. 41-53.

²⁰ Scott BUCHANAN, *A Crisis in Liberal Education*, dans *Amherst Graduates' Quarterly*, February, 1939.

²¹ Mark VAN DOREN, *Liberal Education*, New-York, Henry Holt, 1943.

²² Norman FOERSTER, *Humanism and America*, New-York, Farrar & Rinehart, 1930; *The American State University*, Chapel Hill, The University of North Carolina Press, 1937.

²³ Albert Jay NOCK, *The Theory of Education in the United States*, New-York, Harcourt Brace, 1932.

²⁴ Norman FOERSTER, *The American State University*, p. 3.

²⁵ Voir Mortimer J. ADLER, *God and Professors*, dans *Science, Philosophy and Religion, A Symposium*, 1941. (The papers read prepared for the meeting held in New-York City on September 9, 10 and 11, 1940.)

du *New York Times*, l'a mis à la portée des masses populaires, dans un langage simple et convaincant. Ses articles ont été réédités en un volume qui porte un titre frappant: *Our Children are Cheated*²⁶.

Le mouvement de réforme des collèges et des universités se répand aujourd'hui non seulement à travers les États-Unis et le Nouveau Monde, mais il se répercute dans tous les pays de l'Occident, voire du monde entier; il attire l'attention des couches populaires et des parents eux-mêmes, aussi bien que celle des éducateurs. Peu à peu, on constate que toutes les écoles qui tuent l'esprit du Christ²⁷, tuent par le fait même l'âme humaine, l'homme lui-même.

Notre siècle cherche une nouvelle forme d'humanisme; il éprouve une douloureuse nostalgie de l'humanisme intégral, une nostalgie du Christ, car l'*humanisme intégral* n'est, dans son essence la plus profonde, que l'*humanisme de l'Incarnation*.

Le bilan du centenaire du mouvement de la pédagogie universitaire fait donc sourdre et se dessiner clairement deux principales tendances: d'une part, on analyse les causes du déclin de nos universités; d'autre part, on cherche la voie vers la reconstruction et l'essor de nos sanctuaires de haut savoir. Cette orientation générale, à l'instar du fil d'Ariane, se laisse apercevoir à travers toute la littérature pédagogique universitaire contemporaine, maintenant si riche, si féconde et si instructive. Qu'il nous soit permis de mentionner ici les principaux auteurs et leurs ouvrages fondamentaux: Raymond A. Kent²⁸, W. M. Kotschinig²⁹, W. S. Gray³⁰, William E. Rappart³¹; Jose Ortega y Gasset³², A. C. Eurich³³, R. F. Butts³⁴, Adolf Loewe³⁵, Bruce

²⁶ Benjamin FINE, *Our Children Are Cheated*, New-York, Henry Holt, 1947.

²⁷ Voir Dan Wesley GILBERT, *Crucifying Christ in our Colleges*, San-Francisco, A. Dulfer Printing, 1933.

²⁸ Raymond A. KENT (éd.), *Higher Education in America*, Boston, Ginn, 1930.

²⁹ W. M. KOTSCHNIC and E. PRYS (éd.), *The University in a Changing World, A Symposium*, London, Oxford University Press, 1932.

³⁰ W. S. GRAY (éd.), *General Education*, Chicago, University of Chicago Press, 1934.

³¹ William E. RAPPART, *L'Université et les Temps actuels*, Genève, Secrétariat de l'Université, 1936.

³² Jose Ortega y GASSET, *Mision de la Universidad*, dans *Revista de Occidente*, Madrid, 1936.

³³ A. C. EURICH (éd.), *General Education in the American College*, Bloomington, Ill., 1939.

³⁴ R. F. BUTTS, *The College Charts its Course*, New-York, McGraw-Hill, 1939.

³⁵ Adolf LOEWE, *The Universities in Transformation*, London, Sheldon Press, 1940.

Truscot³⁶, Arnold Samuel Nash³⁷, John Ulric Nef³⁸, F. B. Millet³⁹, Howard Mumford Jones⁴⁰, sir Walter Moberly⁴¹. Il faut également ajouter les importantes publications du National Society for the Study of Education⁴², du Harvard Committee⁴³, du President's Commission on Higher Education⁴⁴, de l'International Student Service⁴⁵ (13, rue Calvin, Genève), de l'Institut international de Coopération intellectuelle⁴⁶, ainsi qu'une douzaine de pamphlets du Student Christian Movement⁴⁷.

Lentement, on remonte aux origines catholiques. Quand on creuse plus profondément, on aboutit toujours au catholicisme⁴⁸.

II. — CAUSES DU DÉCLIN DE NOS UNIVERSITÉS.

Dans tous les pays de l'Occident, les origines, l'évolution et la notion de l'université catholique sont vivement discutées⁴⁹. Les universités catholiques, ainsi que toutes les institutions catholiques d'en-

³⁶ Bruce TRUSCOT, *Red Brick University*, Faber & Faber, 1943.

³⁷ Arnold Samuel NASH, *The University and the Modern World, An Essay in the Philosophy of University Education*, New-York, Macmillan, 1943.

³⁸ John Ulric NEF, *Universities Look for Unity, An Essay in the Responsibilities of the Mind in War and Peace*, Pantheon Books, 1943.

³⁹ F. B. MILLET, *The Rebirth of Liberal Education*, New-York, Harcourt-Brace, 1945.

⁴⁰ Howard Mumford JONES, *Education and World Tragedy*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1946.

⁴¹ Sir Walter MOBERLY, *The Crisis in the University*, London, SCM Press, 1949.

⁴² NATIONAL SOCIETY FOR THE STUDY OF EDUCATION, *Fifty-first Yearbook*, Chicago, University of Chicago Press, 1952, Part I. *General Education*.

⁴³ Harvard Committee, *General Education in a Free Society*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1945.

⁴⁴ Report of the PRESIDENT'S COMMISSION ON HIGHER EDUCATION, *Higher Education for American Democracy*, New-York, Harper & Bros., 1948.

⁴⁵ *The University Community in a Changing Society*, Annual Conference, Cambridge, 1946; *In the Service of the University*, Conference Combloux, 1948; *Christmas University*, International Session, Combloux, 1948; *The Role of the University in Training Leadership for Social Democracy*, Conference, Rotterdam, 1950; *The Role of the University in Social Development*, Seminar, Mysore, 1950; *Access to the University*, Conference, Berne, 1950.

⁴⁶ INSTITUT INTERNATIONAL DE COOPÉRATION INTELLECTUELLE, *Etudiants à la Recherche de leur Université, Un entretien international d'étudiants sur l'éducation dans l'université d'aujourd'hui*, Luxembourg, 22-25 mai 1938, Paris 1938.

⁴⁷ John BAILLIE, *The Mind of the Modern University*; H. A. HODGES, *Objectivity and Impartiality*; Id., *The Christian in the Modern University*; Dorothy M. EMMET, *The Foundations of a Free University*; A. R. VIDLER, *Christianity's Need of a Free University*; Colin FORRESTER-PATON, *Universities under Fire*; Paul WHITE, *Calling all Freshmen*; Daniel T. JENKINS, *The Place of a Faculty of Theology in the University of To-day*; David M. PATON, *Religion in the University*; W. G. SYMONS, *Work and Vocation*; L. A. REID, *Vocational and Humane Education in the University*; Id., *Halls of Residence in Modern Universities*.

⁴⁸ Voir Edward INGRAM, *The Catholic Centre*, New-York, Sheed & Ward, 1945, p. 1, 2, 112, 122, 261.

⁴⁹ G. J. LANGEN-WENDELS, *De Katholieke Universiteitsidee*, dans *Jaarboek der St. Radsboudstichting*, Arnheim 1925; Peter WUST, *Die Idee einer katholischen Uni-*

seignement, sont souvent appelées « écoles séparées » ou même « écoles sectaires » (separated schools, sectarian schools). Quelle fatale erreur ! Ce ne sont pas les catholiques qui se sont jadis séparés des écoles d'État. Mais, au contraire, l'État moderne, inspiré depuis la Révolution française par les rêves utopiques de totalitarisme, a oublié son véritable rôle, sa mission et sa raison d'être; il a méconnu les droits des parents et de l'Église; il s'est emparé brutalement des écoles catholiques multiséculaires et en les laïcisant les a séparées, détachées de l'Église, du Christ et de Dieu. Les véritables écoles séparées sont donc celles de l'État; ce sont les écoles laïques qui, après avoir été sécularisées, déchristianisées, déshumanisées, à tous les degrés de l'éducation, conduisent l'homme, les nations et la communauté internationale au désarroi intellectuel et au chaos spirituel. Le sécularisme, remarque justement Walter Moberly dans son célèbre ouvrage *The Crisis in the University*, n'est que l'athéisme qui tue la nature humaine⁵⁰. Les conséquences néfastes, désastreuses, de la sécularisation et de la déchristianisation des écoles sont actuellement reconnues par tous les esprits clairvoyants de notre siècle⁵¹; voire par les soi-disant progressistes eux-mêmes⁵².

versitaet, dans *Vaterland*, Luzern 1930, n° 210; Fr. X. MUENCH, *Fuer eine katholische Universitaet*, dans *Der katholische Gedanke*, 1930, n° 4; K. WICKE, *Die Aufgaben der katholischen Hochschule in der Geisteskrise der Gegenwart*, dans *Schweizerische Rundschau*, 1932; M. DE MUNNYNCK, *L'université catholique*, dans *WIEDERGEURT*, Jahrbuch der Renaissance, 1932-1933, Basel 1933; D. VON HILDEBRAND, *The Conception of a Catholic University*, dans Walter M. KOTSCHNIG, *The University in a Changing World, A Symposium*, London, Oxford University Press, 1932, p. 197-224; A. GEMELLI, *La missione dell'Universita Cattolica nella ora presente*, Milano, Vita e Pensiero, 1929; Id., *Idee e battaglie per la coltura cattolica*, Milano, 1933; O. BAUHOFER, *Die Idee der Universitaet*, dans *Der katholische Gedanke*, 1932, n° 4; Id., *Die Sendung der katholischen Universitaet*, dans *Schweizerische Rundschau*, 1934; Jean-Marie-Rodrigue VILLENEUVE, o.m.i., *Quelques Pierres de Doctrine*, Ottawa, Editions de l'Université d'Ottawa, 1938, p. 37-112; Jean-T. DELOS, o.p., *Le problème des universités catholiques*, dans *La Vie intellectuelle*, 62 (1932), n° 2; Georges SIMARD, o.m.i., *Les Universités catholiques, leurs Gloires passées, leurs Tâches présentes*, Ottawa, Editions de l'Université d'Ottawa, 1939; Jean CALVET, *Esquisse d'une Université*, Paris, Editions Lanore, 1945; John J. RYAN, *The Idea of a Catholic College*, New-York, Sheed & Ward, 1945; Jean DE STAVELOT, *L'Introduction du Baccalauréat français au Canada*, Ottawa, Editions de l'Université d'Ottawa, 1946; Jacques MARITAIN, *L'Education à la Croisée des Chemins*, Paris, Egloff, 1947, p. 131-148; Castello y Fernandez DEL VALLE, *La Universidad*, Mexico, Ediciones Pax Romana, 1949; CENTRE CATHOLIQUE DES INTELLECTUELS CANADIENS, *Mission de l'Université*, Montréal, 1952.

⁵⁰ Walter MOBERLY, *The Crisis in the University*, London, SCM Press, 1949, p. 100.

⁵¹ S. W. BROWN, *The Secularisation of American Education*, New-York, Teachers College, Columbia University, 1912; B. CONFEX, *Secularism in American Education*, Washington 1931; G. O'CONNEL, *Naturalism in American Education*, Washington, Catholic University of America, 1936; Etienne GILSON, *The Breakdown of Morals and Christian Education*, Toronto, St. Michael's College, 1952.

⁵² B. H. BODE, *Progressive Education at the Crossroads*, New-York, Neirson, 1938.

De ce qui précède, il suit donc que c'est l'université catholique, qui représente le type normal de l'université.

Déjà, à l'aube de la civilisation et de la communauté occidentales, l'Église, institutrice des peuples du globe, a entrepris d'organiser les écoles de toutes sortes et aux divers degrés de l'enseignement. A travers tous les siècles, elle s'est manifestée aux nations de l'univers comme la dispensatrice et la protectrice d'une double lumière⁵³: la foi et la raison, *lumen supernaturale* et *lumen naturale*.

Les historiens du moyen âge⁵⁴ s'accordent à dire que les universités sont issues du sein de l'Église: les papes furent les fondateurs de ces sanctuaires de haut savoir. La plus ancienne, celle de Paris, appelée *Parens Scientiarum*, reçut son statut des mains du légat pontifical en France. De même que la *Summa theologica* de saint Thomas, le *Speculum maius* de Vincent de Beauvais, la *Comedia divina* de Dante et les majestueuses cathédrales gothiques, ainsi les universités sont-elles une création typique du moyen âge. Elles sont l'expression la plus lumineuse de la pensée médiévale qui s'énonce dans une formule fameuse:

Credo, ut intelligam,
Intelligo, ut credam.

Cette formule si bien frappée par le fondateur de la scolastique, saint Anselme, le célèbre maître de l'abbaye du Bec — située en cette Normandie qui fut le berceau de la scolastique, — qui devint archevêque de Cantorbéry, met en vedette ce fait que la raison et la foi, la nature et la grâce, l'ordre naturel et l'ordre surnaturel, ne s'excluent pas, mais s'entraident, se supportent et se complètent mutuellement: c'est par la raison que notre foi obtient un fondement humain

⁵³ Dans la constitution *Deus Scientiarum Dominus*, nous lisons: « Lorsque le Seigneur Dieu de toute science confia à son Eglise le divin mandat d'enseigner à tous les peuples, sans aucun doute Il l'instituait, en même temps que l'infaillible maîtresse de la vérité sacrée, la principale et la plus haute protectrice de toute science humaine. »

⁵⁴ J. J. WALSH, *The Thirteenth, Greatest of Centuries*, 5^e éd., New-York, Catholic Summer School Press, 1924; Louis HALPHEN, *Les Universités au XIII^e siècle*, Paris, Alcan, 1931; Stephen D'IRSAY, *Histoire des Universités françaises et étrangères*, des origines à nos jours, Paris, Auguste Picard, 1933-1935; Theodor STEINBUCHER, *Christliches Mittelalter*, Leipzig, Verlag Jakob Hegner, 1935; Hastings RASHDALL, *The Universities of Europe in the Middle Ages*, nouv. édit., Oxford, Clarendon Press, 1936, 3 vols.

solide; c'est par la foi que notre raison voit s'ouvrir des perspectives immenses aux sommets de la vie divine et s'élargit à l'infini⁵⁵.

C'est ainsi que l'alliance et l'harmonie entre la foi et la raison — les deux piliers de la sagesse divino-humaine, de l'humanisme chrétien intégral, de l'humanisme de l'Incarnation — étaient l'âme du génie créateur médiéval et, par conséquent, l'âme, le principe constructeur de nos premières universités. C'est des sources vivantes de la sagesse chrétienne, divino-humaine, de l'accord mutuel ou de l'alliance intime entre la foi qui cherche l'intelligence — *fides quærit intellectum!* — et l'intelligence qui cherche la foi, que les premières universités sont nées, qu'elles ont pris un essor admirable et se sont illuminées de toutes les clartés des plus illustres chrétiens médiévaux: saint Anselme, saint Albert le Grand, saint Thomas d'Aquin.

L'idée et la mission de l'université catholique, c'est-à-dire de l'université normale, s'exprime donc ainsi:

Rayonner la foi et la science!
Splendere fide et scientia!

Ce sont les siècles de la Renaissance, de la Réforme, prétendus siècles de lumières, qui ont graduellement assombri, enténébré et enfin complètement compromis la mission de l'université, en séparant, en mettant en conflit permanent la foi et la raison, la grâce et la nature, la religion et la science, la spiritualisation et la « professionnalisation », la synthèse et la spécialisation.

D'une part, on a glissé vers le *fidéisme* transcendantaliste protestant (*sola fide!*); d'autre part, on a donné dans le *scientisme* immanentiste et athée. On a ainsi perdu complètement conscience de la sagesse divino-humaine et de l'humanisme de l'Incarnation. Voici les principales étapes de cette détestable évolution:

1° le moyen âge, avec saint Anselme, Albert le Grand et saint Thomas, a cru en la foi et en la raison;

2° la Réforme, avec Luther et ses successeurs, a cru en la foi sans la raison (*sola fide*);

3° « l'âge des lumières », avec Locke, Voltaire, Payne, a cru en la raison sans la foi (*sola ratione*);

⁵⁵ Voir Jean CALVET, *Esquisse d'une Université*, Paris, Editions Lanore, 1945, p. 66-69.

4° notre âge ne croit ni en la foi ni en la raison ⁵⁶, ni en Dieu ni en l'homme; c'est l'âge de l'incroyance, de l'athéisme, de l'absurdité et des nausées sartriennes, des ténèbres épaisses, du désarroi intellectuel, du naufrage universel . . . Les doctrines les plus grossières, les plus fausses, les plus unilatérales, les plus tronquées, sont considérées comme le dernier mot de la science et sont mises en pratique dans la pédagogie ⁵⁷. D'après les professeurs I. T. Ogorodnikov et P. H. Chimirev, les fondateurs de la pédagogie seraient quatre « grands génies de l'humanité: Marx, Engels, Lenine et Staline ⁵⁸ » . . . La jeunesse étudiante, en Orient ainsi qu'en Occident, est affectée, empoisonnée et déroutée par les écrits des penseurs comme Nietzsche ⁵⁹, Bertrand Russel ⁶⁰, Harry Elmer Barnes ⁶¹, d'après lesquels la religion serait l'opium des peuples, et le christianisme, la seule cause de tous les maux qui affligent le monde. Rien d'étonnant si le tableau de la vie collégienne et universitaire brossé par Dan Gilbert dans son volume *Crucifying Christ in Our Colleges*, choque le lecteur dès la première page et jusqu'à la dernière. Les parents, les maîtres, les guides d'âmes, les hommes d'État, même s'ils sont les plus grands optimistes, deviendront bien pessimistes après avoir lu ce volume; avec Dan Gilbert, ils lanceront des appels au secours à la vue des maux qui rongent les fondements des collèges ou des universités sécularisés et déchristianisés, qui préparent inévitablement le naufrage spirituel de notre jeunesse étudiante ⁶².

Ne soyons donc pas sourds aux cris de détresse intellectuelle, morale et spirituelle de notre jeune génération, et cherchons les moyens les plus efficaces de la faire sortir des ténèbres épaisses de notre âge et de la guider vers le grand royaume de la Vérité et de la Sagesse,

⁵⁶ Lire avant tout: John Courtney MURRAY, s.j., *The Contemporary Devaluation of Intelligence*, dans *Goals for American Education*, publié par L. BRYSON, L. FINKELSTEIN et R. M. MACIVER, New-York, Harper Bros., 1950, p. 153-162.

⁵⁷ Voir A. FROESCHLE, *Der Einbruch des Materialismus in die Paedagogik*, Freiburg i.B., Herder, 1933.

⁵⁸ Prof. I. T. OGORODNIKOV et prof. P. H. CHIMIREV, *Pedagogika* (en russe), Moscou, Ministère de l'Instruction publique, 1950, p. 21.

⁵⁹ NIETZSCHE, *L'Antéchrist: Essai d'une Critique du Christianisme*.

⁶⁰ Bertrand RUSSEL, *Has Christianity Made Useful Contributions to Civilization?*

⁶¹ Harry Elmer BARNES, *The Twilight of Christianity*.

⁶² DAN GILBERT, *Crucifying Christ in Our Colleges*, with the Collaboration of Students of Four Universities, 5^e éd., San-Diego, Cal., Danielle Publishers, surtout p. 73-134; 161-187. Voir aussi Mortimer SMITH, *And Madly Teach, A Layman Looks at Public School Education*, Chicago, Henry Regnery, 1949, p. 26-82.

vers les hauteurs de la Cité de Dieu ! La devise chrétienne de notre époque, ainsi que de tous les siècles : *Omnia restaurare in Christo*, n'implique-t-elle pas le devoir de réformer et de reconstruire l'université, qui est appelée à bon droit le cerveau de la nation, de l'humanité ?

III. — VERS L'ESSOR DE NOS UNIVERSITÉS.

Après avoir étudié les causes du déclin de nos universités, nous voyons clairement pour quelle raison la pédagogie non catholique cherche en vain, jusqu'à présent, le moyen de provoquer l'essor de nos écoles de haut savoir ; cette pédagogie pivote toujours autour de deux erreurs fatales des temps modernes : la négation de la raison au nom de la foi, qui aboutit inévitablement au fidéisme transcendantaliste, protestant, luthérien ; la négation de la foi au nom de la raison, dont la conséquence nécessaire est le scientisme immanentiste, séculariste, athée.

A l'instar de deux forces souterraines, ces deux tendances de la pensée moderne ont complètement miné, fait sauter et ruiné les fondements du sanctuaire du haut savoir scolastique dont l'idée et la mission se condensent dans cette formule :

Splendere fide et scientia !

Rayonner la foi et la science !

Cette fragmentation et cet émiettement de la pensée scolastique, catholique, cette rupture entre la nature et la grâce, entre la raison et la foi, entre le naturel et le surnaturel, entre la culture spécialisée et la culture intégrale, entre la spécialisation et la synthèse ou l'intégration, se sont répercutés à travers les siècles jusqu'à nos jours et ont provoqué à notre époque la grande crise spirituelle, dont nos universités sont l'âme et le miroir le plus fidèle. Le mouvement de l'éducation universitaire spécialisée (Specialization Movement) a été inauguré et animé surtout par l'Université de Berlin (fondée en 1809) ; depuis 1876, ce mouvement a été transplanté et propagé dans le Nouveau Monde par la John Hopkins University ; en cinquante ans, il s'est complètement emparé des universités américaines.

L'année 1930 marque un tournant de l'histoire : elle assiste à la naissance du mouvement en faveur de l'éducation générale ou intégrale (Integration Movement). Ce mouvement, animé par les figures cen-

trales d'Abraham Flexner, de Robert Maynard Hutchins, de Norman Foerster, de Mortimer Adler, stimulé indirectement par les porte-paroles de la *psychologie de Gestalt* (Gestalt Psychologie ou psychologie globale) — Ovide Decroly, Max Wertheimer, Wolfgang Koehler, Kurt Koffka, Robert M. Ogden, Raoumond Holder Wheeler et Kurt Lesin, — a franchi rapidement toutes les frontières nationales pour entrer dans le monde international. L'intégration, l'éducation intégrale (integrated education), voilà la notion-clef autour de laquelle pivote ce mouvement qui a suscité une véritable avalanche d'ouvrages, d'études, de thèses et d'articles⁶³.

La pédagogie universitaire non catholique, après avoir dissocié les deux éléments constitutifs de la pensée scolastique — la foi et la raison, — et engendré ainsi deux tendances unilatérales exclusivistes, l'une scientifique, l'autre intégraliste, est maintenant acculée à une impasse. Elle n'en sortira et ne se sauvera que par la redécouverte des principes de la sagesse divino-humaine et par le retour à la notion et à l'idéal catholiques de l'université.

La banqueroute du scientisme, signalée déjà à l'aurore de notre XX^e siècle par les esprits les plus clairvoyants⁶⁴, s'est manifestée de diverses manières. Jose Ortega y Gasset, dans son étude pénétrante

⁶³ Nous nous bornerons à l'essentiel: O. DECROLY, *La Fonction de Globalisation dans l'Enseignement*, Bruxelles, Maurice Lamertin, 1929; G. H. COCHILL, *The Structural Bases of the Integration Behaviour*, dans *Proceedings of the National Academy of Science*, 16 (1930), p. 637-643; Goodwin WATSON, *Wholes and Parts in Education*, dans *Teachers College Record*, 34 (Nov., 1932), p. 119-133; W. H. BURNHAM, *The Wholesome Personality*, New-York, Appleton-Century, 1932; Ira S. WILE, *Integration of the Child, the Goal of the Educational Program*, dans *Mental Hygiene*, 20 (April, 1936), p. 249-261; LINCOLN SCHOOL STAFF, *Integrated Education in Lincoln School, A Symposium*, dans *Teachers College Record*, 37 (Febr., 1936), p. 290-299; Paul GUILLAUME, *La Psychologie de Forme*, Paris, E. Flammarion, 1937; R. J. CONNOLE, *A Study of the Concept of Integration in Present-Day Curriculum Making*, Doctor's thesis, Catholic University of America, 1937; L. Thomas HOPKINS, *Integration: Its Meaning and Application*, New-York, Appleton-Century-Crofts, 1937; G. W. ALLPORT, *Personality: Psychological Interpretation*, New-York, Henry Holt, 1937; C. W. KNUDSEN, *What do Educators Mean by « Integration » ?* dans *Harvard Educational Review*, 7 (Jan., 1937), p. 15-26; T. H. CHEN, *Toward Integration*, dans *Journal of Higher Education*, 12 (1941), p. 307-310; R. C. ANGELL, *The Integration of American Society*, New-York, McGraw-Hill, 1941; E. H. REISNER, *Integrated Courses in the Foundations of Education at Teachers College, Columbia University*, dans *Journal of Educational Research*, 34 (1941), p. 650-651; G. E. HILL, *Integration of Professional Courses in a Five-Year Program*, dans *Journal of Educational Research*, 34 (1941), p. 658-664; S. M. MOSS, *Integration in Business Education*, dans *Journal of Business Education*, 16 (1941), p. 11-12; D. A. BROOKS, *The Concept of Integration*, Doctor's thesis, University of Pennsylvania, 1942; W. J. ROSE, *Toward an Integrated Education*, dans *New Era*, 24 (1943), p. 83-84.

⁶⁴ Voir Ferdinand BRUNETIÈRE, *Après une visite au Vatican*, dans la *Revue des Deux Mondes*, 1^{er} janvier 1895, p. 96-118.

La Mission de l'Université, a montré où l'éducation universitaire exclusivement scientifique et spécialisée a conduit notre jeunesse ⁶⁵. D'après l'auteur de l'ouvrage *Révolte des Masses* ⁶⁶, à l'horizon sombre de notre époque émerge un nouveau barbare, extrêmement habile, très versé dans son œuvre professionnelle, ainsi que dans ses affaires terrestres, mais un barbare sans aucune culture intérieure, spirituelle, sans aucun principe, sans aucun idéal supérieur dans sa pensée et sa conduite, dans sa vie personnelle et communautaire. C'est ainsi que l'éducation exclusivement scientifique et spécialisée, basée sur le principe de la raison sans la foi, de la science sans la conscience, de l'instruction sans la formation, menace de *rebarbariser* totalement l'homme moderne.

D'autre part, les solutions, les remèdes proposés contre cette nouvelle et redoutable barbarie de notre siècle, par les partisans de l'éducation exclusivement intégrée ou globale, comme Robert M. Hutchins, Stringfellow Barr, Scott Buchanan, Mortimer J. Adler et les autres, ne semblent pas être assez efficaces pour extirper le mal à sa racine. Le R. P. William McGucken, s.j., souligne à bon droit que le principe de l'intégration proposé par Hutchins est un concept trop vague, partiel, fragmentaire, parce qu'on néglige — voire qu'on élimine, — le rôle unificateur et intégrateur de la science maîtresse: la théologie.

Pour les universités catholiques, le principe d'intégration existe: ce n'est pas une métaphysique éclectique, mais la métaphysique d'Aristote et de saint Thomas . . . Pour l'université catholique, ce principe d'intégration n'est pas la métaphysique seule, mais la *métaphysique complétée par la théologie* ⁶⁷.

Ce n'est que par l'alliance, par l'harmonie de ces deux sciences maîtresses qu'on pourra rétablir cette double intégration, horizontale et verticale, dont parle H. T. Morse, le doyen du General College de l'Université du Minnesota ⁶⁸.

Ainsi que le groupe de Hutchins, de même les porte-parole de la psychologie globale en viennent à défigurer et compromettre la

⁶⁵ JOSE ORTEGA Y GASSET, *Mission of the University*, translated by H. L. NOSTRAND, Princeton, Princeton University Press, p. 57-58.

⁶⁶ JOSE ORTEGA Y GASSET, *Rebelli6n de las masas*, 1930.

⁶⁷ WILLIAM MCGUCKEN, s.j., *The Philosophy of Catholic Education* dans *National Society for the Study of Education, Forty-first Yearbook, Part I, Philosophies of Education*, Chicago, The University of Chicago Press, 1950, p. 275.

⁶⁸ H. T. MORSE, *The Design and Operation of Programs of General Education*, dans *National Society for the Study of Education, The Fifty-first Yearbook, General Education*, Chicago, The University of Chicago Press, 1952, p. 354-360.

notion de l'intégration. Les erreurs « gestaltistes » sont signalées par le R. P. Richard T. Zegers, s.j.⁶⁹. La psychologie globale, qui au début s'est déclarée ennemie acharnée du behaviorisme et du matérialisme de toute couleur, va tomber elle-même dans le monisme le plus grossier. Elle rejette l'explication hylémorphique de la personnalité humaine, elle élimine l'intellectuel et le spirituel, pour aboutir à l'idée de l'homme-animal comme fin suprême de l'éducation et de la vie (Erich Jaensch, A. Baeumler, etc.) Ainsi, au lieu de clarifier les notions de personnalité et d'éducation intégrale, on les a plutôt embrouillées.

De ce qui précède, ressort clairement la raison pour laquelle la pédagogie non catholique est incapable d'aboutir à la conception complète de l'université et de sa mission. Déséquilibrée par deux tendances unilatérales, exclusivistes: l'une scientiste et particulariste, l'autre globaliste, totaliste et existentialiste⁷⁰, elle se précipite inévitablement vers les extrêmes. Après avoir perdu le principe de la véritable unité, elle va dissocier complètement et mettre en conflit permanent deux objectifs fondamentaux de l'éducation universitaire: celui de la culture générale et celui de la culture spécialisée; au lieu de trouver le lien intérieur qui les unit, elle les sépare par un abîme infranchissable. La pédagogie non catholique semble se détruire, se ruiner elle-même; elle va se suicider. Elle ne se sauvera qu'en tendant la main à la pédagogie catholique.

L'université catholique ou normale, suivant sa tradition multi-séculaire, ne connaît pas le gouffre béant entre la raison et la foi, entre la science et la religion, entre la culture spécialisée et la culture intégrale; au contraire, la différenciation, la spécialisation, la « professionnalisation », d'une part, et l'intégration, la synthèse, la spiritualisation, d'autre part, ne sont que deux éléments constitutifs et indissolubles de la structure intérieure et de la force vitale de l'université catholique.

Cette vérité fondamentale a été mise en évidence, d'une façon directe ou indirecte, par les encycliques des papes — *Æterni Patris*,

⁶⁹ Voir *ACPA Newsletter*, Publication of the American Catholic Psychological Association, 2 (Jan., 1952), p. 5.

⁷⁰ Voir D. D. Adolf KELLER, *Probleme hoeherer Bildung in America*, dans *Universitas*, November 1946, p. 1017-1023.

Deus Scientiarum Dominus, Divini Illius Magistri, Studiorum Duce, Humani Generis, — ainsi que par les penseurs catholiques, tels que Jacques Maritain, le R. P. Jean-T. Delos, o.p., Étienne Gilson, le cardinal Jean-Marie-Rodrigue Villeneuve, o.m.i., le R. P. Georges Simard, o.m.i., le R. P. William McGucken, s.j.

Dans le discours de Pie XII — le 21 septembre 1950 — aux professeurs et étudiants des instituts catholiques de France, on lit ces mots remarquables :

Université ne dit pas seulement juxtaposition de Facultés étrangères les unes aux autres, mais synthèse de tous les objets du savoir. Aucun de ces objets n'est séparé des autres par une cloison étanche; tous doivent converger vers l'unité du champ intellectuel intégral. Et les progrès modernes, les spécialisations toujours plus poussées rendent cette synthèse plus nécessaire que jamais. Autrement, le risque est grand de l'alternative entre l'excès d'indépendance, l'isolement de cette spécialisation au détriment de la culture et de la valeur générale, plus superficielle que profonde, au détriment de la précision de l'exactitude, de la compétence propre. Réaliser cette synthèse elle-même, dans toute la mesure du possible, telle est la tâche de l'Université; la réaliser cette synthèse jusqu'à son nœud central, jusqu'à la clef de voûte de l'édifice, au-dessus même de tout l'ordre naturel, est la tâche d'une université catholique.

L'université catholique, gardienne et dispensatrice de la lumière naturelle et surnaturelle, de la foi et de la science, résoud le problème de l'antinomie apparente entre la synthèse et la spécialisation, entre l'idéal de la personnalité et l'idéal de la préparation professionnelle. La réalisation de cette harmonie est le trait distinctif de l'université catholique; c'est une haute école de la synthèse et de la spécialisation à la fois: haute école de la synthèse, elle garde, interprète, recherche, enrichit, applique et dispense le *savoir intégral*, c'est-à-dire la sagesse chrétienne, divino-humaine, et prépare ainsi des hommes complets, parfaits, des personnalités intégrales modelées sur Jésus-Christ; haute école de la spécialisation, elle garde, interprète, recherche, enrichit, applique et dispense le *savoir particulier* et forme ainsi des professionnels supérieurs. Elle est une haute école de l'humanisme intégral ou de l'humanisme de l'Incarnation; elle prépare ainsi les jeunes générations pour le temps et pour l'éternité.

Les deux aspects de l'éducation universitaire, la culture générale et la culture spécialisée, ne s'excluent pas; au contraire, ils se complètent et se supportent mutuellement: plus une profession est élevée,

plus elle comporte de responsabilités, plus il faut être « homme », plus il faut posséder une formation humaine complète pour être à la hauteur de la tâche et accomplir son devoir⁷¹. « Une école professionnelle qui n'est pas en même temps une école d'« hommes », creuse son propre tombeau. Par conséquent, une formation générale est une préparation indirecte à la profession⁷². »

La reconstruction de nos universités n'est possible que si elle est fondée sur le principe de la primauté du spirituel. « Être homme, c'est être capable d'accéder au divin. Devenir homme, c'est se réaliser en lui », dit René Hubert, recteur de l'Académie de Strasbourg⁷³. Un anthropologiste français, Jean-Louis-Armand de Quatrefages, dans son ouvrage *L'Unité de l'Espèce humaine*, définit à bon droit l'homme *animal religiosum*. « Enlevez le surnaturel: ce qui reste est contre nature », dit Chesterton. Karl Jaspers, un des plus éminents psychopathologues et philosophes de notre temps, après avoir diagnostiqué l'homme moderne, arrive à la conclusion que la crise actuelle réside dans l'oubli, dans l'abandon du divin, du spirituel.

Le but suprême de la science est de pénétrer au centre le plus profond de tout ce qui existe et ainsi de reconduire l'homme vers Dieu, son Créateur. Les sciences empiriques s'occupent des causes prochaines des choses, tandis que la philosophie est capable de dépasser la surface des phénomènes et d'aboutir aux causes ultimes de la réalité. Elle gouverne les autres sciences; d'après saint Thomas, elle mérite d'être appelée *magistra et reatrix*; elle est en mesure de réduire, dans un tout unifié, cohérent et harmonieux, tout le savoir humain ou profane, de réaliser l'intégration *horizontale* dont parlent les pédagogues de notre âge, et de jeter ainsi la base solide de la grande pyramide du savoir des sciences, du grand édifice de la synthèse majestueuse dont nous parle le Vicaire du Christ dans son allocution aux professeurs et aux étudiants français catholiques.

Cette pyramide de science s'achève, s'aurole par la lumière surnaturelle de la foi. La sagesse de la raison se couronne par la sagesse de la foi.

⁷¹ FR. DE HOVRE, *Catholicisme, ses Pédagogues, sa Pédagogie*, Bruxelles, A. Dewit, 1930, p. 228.

⁷² *Ibid.*

⁷³ RENÉ HUBERT, *Traité de Pédagogie générale*, Paris, Presses universitaires de France, 1949, p. 212.

L'intégration *horizontale* du savoir, réalisée par la *philosophie*, se complète, s'achève dans l'intégration *verticale* du savoir, produite par la *théologie*, en plaçant Dieu au sommet de la pyramide. C'est ainsi qu'on aboutit à la vision théocentrique du monde, qu'on réalise « cette synthèse jusqu'à son nœud central, jusqu'à la clef de voûte, au-dessus même de tout ordre naturel » et qu'on remplit « la tâche d'une université catholique ».

Ce mouvement ascensionnel de la pensée jusqu'à Dieu, doit aboutir à la transformation radicale de notre vie terrestre. L'intégration du savoir doit amener l'intégration de tous les domaines de la vie pratique, professionnelle, quotidienne.

Le christianisme commence là où le divin descend vers l'humain afin de faire monter l'humain vers le divin (*Deus homo factus est, ut homo Deus fieret*, dit saint Augustin): étant essentiellement l'œuvre divino-humaine, l'œuvre de l'Incarnation et de son prolongement dans l'histoire, le christianisme signifie non seulement l'intégration ascendante du savoir et de la vie en orientant notre regard vers l'éternel, en ancrant notre âme et tout notre être dans le divin; mais il signifie également l'intégration descendante de la vie, c'est-à-dire la réorganisation, la rechristianisation, la transformation, la transfiguration de tous les secteurs, de tous les degrés de l'ordre temporel⁷⁴ selon le plan divino-humain. Voilà le vrai sens de l'idéal *Omnia restaurare in Christo*. « Les catholiques, dit le R. P. William McGucken, croient humblement et sincèrement que la réponse au problème de l'intégration tient dans un mot: *Jésus-Christ*⁷⁵. » Intégrer la personnalité humaine, dans le sens le plus profond, c'est la rendre image parfaite du Christ, de Dieu-Homme; intégrer les divers éléments constitutifs de la société et de l'humanité — les familles, les nations, les classes — c'est les rendre membres bien coordonnés et coopérateurs de la communauté divino-humaine, du Corps mystique de Jésus-Christ, c'est les rendre participants à l'édification de la Cité de Dieu. Bref, intégrer ou éduquer, c'est édifier « le Christ, jusqu'à ce que nous soyons tous

⁷⁴ Voir Georges SIMARD, o.m.i., *Les Universités catholiques, leurs Gloires passées, leurs Tâches présentes*, Editions de l'Université d'Ottawa, 1939, p. 102-103.

⁷⁵ William MCGUCKEN, s.j., *The Philosophy of Catholic Education*, dans *National Society for the Study of Education, Forty-first Yearbook*, Part I, *Philosophies of Education*, Chicago, The University of Chicago Press, 1950, p. 281.

parvenus . . . à l'état d'homme fait, à la mesure de la stature parfaite du Christ⁷⁶ ».

Voilà dans quel sens l'université catholique est une haute école de l'humanisme intégral; un phare resplendissant de lumières naturelles et surnaturelles dissipant les ténèbres épaisses de notre époque.

Antoine PAPLAUSKAS-RAMUNAS,
professeur à la Faculté des Arts.

⁷⁶ Eph. 4, 13-14.

Chronique universitaire

NOUVELLE ADMINISTRATION.

Le T. R. P. Jean-Charles Laframboise, o.m.i., recteur magnifique de l'Université durant deux triennats a été remplacé à la tête de l'institution par le T. R. P. Rodrigue Normandin, o.m.i., jusqu'ici secrétaire général.

En annonçant cette nomination, le R. P. Provincial a également fait connaître les changements dans le conseil d'administration. Le Conseil se composera comme suit: le R. P. Marcel Bélanger, o.m.i., doyen de la Faculté de Théologie, devient premier vice-recteur: le R. P. Philippe Cornellier, o.m.i., second vice-recteur; le R. P. Maurice Beauchamp, o.m.i., directeur de l'Institut de Philosophie, est nommé secrétaire général. Les RR. PP. Arthur Caron, o.m.i., doyen de la Faculté de Droit canonique et René Lavigne, o.m.i., doyen de la Faculté des Arts agiront comme conseillers. Le R. P. Irenée Pigeon, o.m.i., demeure trésorier de l'Université.

COLLATION DES GRADES.

En l'absence de Son Excellence M^{gr} Alexandre Vachon, chancelier, Son Exc. M^{gr} Maxime Tessier, auxiliaire d'Ottawa, a présidé les deux collations de grades du début de juin.

Le T. R. P. Jean-Charles Laframboise, recteur, souhaite à Son Excellence la plus respectueuse et la plus affectueuse bienvenue. « Vous remplacez, dit-il, ce soir, au milieu de nous, celui en qui l'Université d'Ottawa reconnaît l'un des plus grands bienfaiteurs de son histoire. C'est sous le signe de son épiscopat que notre institution a inauguré le second centenaire de son activité. Il a apporté à ces fêtes grandioses le prestige de son autorité, de sa parole, de ses directives éclairées. Mais dès son arrivée à Ottawa, il a voulu prendre un intérêt vraiment paternel au développement de l'Université et la placer au premier rang des œuvres de son archidiocèse. Pour elle, il a donné de son temps, de son dévouement . . . C'est le cœur plein d'une

vibrante émotion que je vous prie ce soir, Excellence, de transmettre à notre bien-aimé archevêque l'hommage de ma reconnaissance personnelle . . . »

Le T. R. P. Recteur remercia ensuite le président du Bureau des Régents, le très honorable Thibaudeau Rinfret, juge en chef du Canada: « C'est le prestige de votre personnalité et les lumières de vos conseils que vous mettez à la disposition des autorités de cette institution. Nous espérons que vos fonctions vous permettront de continuer à nous favoriser de ces bienfaits, car à mesure que l'Université d'Ottawa grandit, ses chefs sentent un besoin de plus en plus vif d'auxiliaires de votre compétence et de votre autorité. »

Continuant son discours en anglais, le T. R. P. énuméra quelques événements importants de la vie de l'Université au cours de la dernière année académique. Il mentionna tout d'abord l'établissement d'un fonds de pension pour les professeurs et les employés de l'Université. Puis il souligna que 70 pour 100 de l'enseignement à la Faculté des Arts et Sciences est maintenant départi par des laïques. Dans les écoles professionnelles, la proportion grandit encore. Il manifesta ensuite sa satisfaction envers le très honorable Louis Saint-Laurent et son gouvernement qui ont voté des octrois substantiels aux universités, puis il mentionna l'octroi spécial de \$250.000 accordé par le gouvernement provincial sous la direction de l'honorable M. Frost, premier ministre de l'Ontario, pour le développement de l'École de Médecine. Cet octroi spécial vient s'ajouter à l'octroi annuel de \$150.000 connu sous le nom de « maintenance grant ».

Le T. R. P. Recteur rappela ensuite que la construction d'un imposant édifice pour l'École de Médecine est en voie de construction et que cette École a été officiellement reconnue en juillet et octobre, par deux importantes associations américaines: l'American Medical Association et l'Association of American Medical Colleges.

Le T. R. P. J.-C. Laframboise termina ensuite par ces mots: « Mesdames et Messieurs, notre Université vogue vers la haute mer. Ses chefs n'ont pas peur, car ils savent que la divine Providence veille sur elle. Elle est maintenant ici pour rester — catholique et bilingue. Elle a une mission à remplir — mission de lumière et de charité dans notre pays au sein de la Capitale fédérale. Elle invite la jeu-

nesse canadienne de langue française et de langue anglaise à vivre côte à côte, à grandir sous le même toit, à se comprendre et à se respecter mutuellement. C'est l'esprit qui hante ses salles de cours et de conférences. C'est l'âme qui s'exhale des pierres de ses murs . . . »

Au nombre des 350 étudiants qui recevaient des grades et des diplômes, l'Université avait voulu ajouter quatre de ses amis auxquels elle décernait le diplôme de docteur en droit *honoris causa*. C'étaient les honorables Paul Martin, ministre de la Santé et du Bien-Être social dans le cabinet fédéral; Louis Cécile, ministre du Tourisme dans la province d'Ontario; M^{sr} Alphonse-Marie Parent, vice-recteur de l'Université Laval et président de l'Association canadienne des Éducateurs de Langue française, et le R. P. L.-J. Bondy, basilien, recteur du collège Saint Michael's à Toronto.

ÉCOLE DE MÉDECINE.

Le lendemain de la collation générale des diplômes, le T. R. P. J.-C. Laframboise, o.m.i., recteur, remettait, en présence de Son Exc. M^{sr} l'Auxiliaire, leurs diplômes aux 42 finissants de l'École de Médecine. A cette occasion, les honorables Philipps et A. Paquette respectivement ministres de la Santé dans les gouvernements de l'Ontario et du Québec, voulurent bien porter la parole.

FACULTÉ DE DROIT.

Après plusieurs mois de négociations, l'Université avait le plaisir d'annoncer que le barreau de la province de Québec voulait bien reconnaître l'établissement d'une faculté de droit à l'Université d'Ottawa, préparant à la pratique du droit dans la province de Québec. L'Université est déjà assurée du concours de très éminents juristes et les cours débiteront au mois de septembre 1953. Ceci constitue la réalisation d'un projet longtemps caressé et qui ne manquera pas de rendre service à nombre d'étudiants de la région qui pourront désormais bénéficier des avantages que leur procurera l'existence d'une faculté de Droit dans la capitale.

COURS D'ÉTÉ.

Les cours d'été ont connu cette année un succès sans précédent. Le nombre total des étudiants a dépassé le chiffre de 650 dont plus de 200 étaient inscrits à l'École des Gradués. Plusieurs écoles et facul-

tés ont offert des cours, notamment la Faculté des Arts, la Faculté de Droit canonique, la Faculté de Philosophie, l'École de Bibliothécaires, l'Institut de Culture physique, l'Institut de Missiologie et l'Institut Est et Sud européen.

Les cours de théologie pour les laïques et le cours de droit canonique à l'intention des religieux et religieuses ont été particulièrement suivis.

ÉCOLE DE BIBLIOTHÉCAIRES.

L'École de Bibliothécaires, qui existe depuis de nombreuses années à l'Université, a donné cet été des cours d'été pour la première fois. Une vingtaine d'étudiants se sont inscrits.

FACULTÉS ECCLÉSIASTIQUES.

La Faculté de Droit canonique s'est chargée cet été des cours en droit canonique; et la Faculté de Philosophie a continué à donner des cours de vacances. Un bon nombre d'étudiants ont fréquenté ces leçons, ainsi que celles offertes par l'Institut de Missiologie.

Les facultés ecclésiastiques ont été heureuses de recevoir plusieurs de leurs professeurs revenus d'un stage d'études en Europe. Le R. P. Rhéal Laurin, o.m.i., de la Faculté de Théologie, est revenu de l'Université Grégorienne où il a conquis le titre de docteur en histoire ecclésiastique avec la mention *summa cum laude*. Le R. P. a écrit une thèse sur les *Orientations maîtresses des Apologistes Chrétiens de 270 à 361*.

Le R. P. Paul-Henri Lafontaine, o.m.i., de la Faculté de Droit canonique, revient de la Sorbonne où il a conquis le titre de docteur en droit avec la mention très bien. Sa thèse à la faculté de Droit de l'Université de Paris portait sur *Les conditions positives de l'accès aux ordres dans la première législation ecclésiastique, (300-492)*.

Le R. P. Léonard Ducharme, o.m.i., de la Faculté de Philosophie, est également revenu d'un séjour à l'Institut supérieur de Philosophie de l'Université de Louvain où il a obtenu le grade de docteur en philosophie avec grande distinction, après avoir rédigé et défendu une thèse sur *La constitution métaphysique de l'être créé dans les premières œuvres de saint Albert le Grand*.

M^{re} H.-X. Arquillière, doyen de la Faculté de Théologie de l'Institut catholique de Paris et directeur d'études à la Sorbonne, donne, cette année encore, une série de cours en histoire ecclésiastique à la Faculté de Théologie. Il y dirige également un séminaire.

Le R. P. Adriaan Pattin, o.m.i., docteur en philosophie de l'Université de Louvain, enseignera durant une année à la Faculté de Philosophie à titre de professeur invité.

Les RR. PP. Sebastiano Pagano, o.m.i. et Lucien Dozois, o.m.i., ont participé au congrès de l'ACEBAC, tenu à Saint-Jean de Québec. Le R. P. S. Pagano s'est également rendu au Congrès de la Catholic Biblical Association tenu à Lisle, Illinois.

Deux thèses pour le doctorat en philosophie ont été soutenues à la Faculté de Philosophie au cours des vacances. Le R. P. Georges Bérubé, c.s.s.r., du Studendat des RR. PP. Rédemptoristes à Aylmer, a défendu une thèse sur *La méthode thomiste en philosophie*; M. Richard Dumond a soutenu une thèse sur *An Historical Sketch of the « Cogitative force » in the Middle Ages: its transition through the Orient and Occident.*

SÉMINAIRE UNIVERSITAIRE.

Le R. P. Philippe Cornellier, o.m.i., étant arrivé au terme de son second triennat comme supérieur du Séminaire universitaire Saint-Paul, a été nommé second vice-recteur de l'Université.

Le R. P. Jean-Charles Laframboise, o.m.i., recteur de l'Université ayant également terminé son second triennat comme recteur, a été nommé supérieur du Séminaire universitaire. Le R. P. Laframboise, fondateur du Séminaire, en a déjà été supérieur durant neuf ans avant de devenir recteur de l'Université.

VISITEUR DE MARQUE.

Le vendredi 11 juillet, l'Université avait l'honneur de recevoir en ses murs la marquise Elena Rossignani Pacelli, nièce de Sa Sainteté le pape Pie XII. Venue en voiture de New-York, la marquise passa une grande partie de la journée à l'Université en compagnie du T. R. P. Rodrigue Normandin, o.m.i., recteur, des RR. PP. Marcel Bélanger, o.m.i., vice-recteur, Sebastiano Pagano, o.m.i., Arthur Caron,

o.m.i., et Giuseppe Ferrecchia, o.m.i., curé de la paroisse italienne de Palissade-Park, N.-J.

La marquise visita l'Université et la ville d'Ottawa accompagnée du T. R. P. Recteur, puis elle se rendit à la délégation apostolique avant de repartir pour Montréal.

NOUVEAUX DOCTEURS.

Le R. P. Étienne Gareau vient de rentrer d'un séjour de trois ans en Sorbonne, où il a conquis le grade de docteur ès lettres avec la mention très honorable pour sa thèse intitulée *Ornate et copiose dicere*. Le R. P. enseignera à la Faculté des Arts.

Le R. P. Florent Brault, o.m.i., professeur de sciences économiques, vient également d'obtenir le doctorat en philosophie de l'Université Saint-Louis, Missouri.

PUBLICATIONS.

Les Éditions de l'Université ont publié trois nouveaux volumes au cours de ces derniers mois. Le R. P. Dominat Caron, o.m.i., après de nombreuses années d'expérience, a mis au point un manuel de laboratoire de chimie qui est sorti des presses au cours des vacances.

L'Accession des Congrégations à l'État religieux canonique, tel est le sujet de la thèse de doctorat en droit canonique du R. P. Germain Lesage, o.m.i., professeur à la Faculté de Droit canonique. Le R. P. compte déjà plusieurs publications à son crédit.

La R. S^r Paul-Émile, s.g.c., vient de faire paraître une autre de ses belles monographies historiques: *Amiskwaski: La Terre du Castor. La Baie James. Trois cents ans d'histoire militaire, économique, missionnaire*.

Ces deux derniers ouvrages constituent les tomes 40 et 41 des *Publications sériées* de l'Université d'Ottawa.

NOUVEAU DIRECTEUR DE LA « REVUE ».

Le T. R. P. Rodrigue Normandin, o.m.i., directeur de la *Revue* depuis 1944, ayant été nommé recteur de l'Université, il a désigné pour lui succéder à la tête de notre *Revue* universitaire, le R. P. Marcel Bélanger, o.m.i., vice-recteur et doyen de la Faculté de Théologie.

Bibliographie

Comptes rendus bibliographiques

KARL ADAM — *Jésus le Christ*. Traduction de E. Ricard. Mulhouse, Éditions Salvator, Mulhouse; Paris, Éditions Casterman, 1948, 7^e édition. 23 cm., 436 p.

Une septième édition revue et augmentée de *Jésus le Christ* qui porte à 24 milles le nombre d'exemplaires parus, est par elle-même une recommandation de toute première valeur. A noter cependant qu'en plus de certaines additions au cours de l'ouvrage, cette dernière édition contient tout un chapitre tout à fait nouveau d'une soixantaine de pages sur le *Christ éternel* dans lequel l'auteur veut pénétrer dans les mystères de l'être humano-divin qu'est le Christ. Il considère le Christ dans l'histoire du dogme jusqu'au VI^e concile général de Constantinople en 680 pour en déduire la doctrine christologique; il étudie ensuite le Christ dans son abaissement et dans sa gloire et s'arrête à considérer ce en quoi consiste sa glorification. Exposé lumineux qui, tout en instruisant, laisse voir l'âme apostolique de l'auteur.

L. O.

* * *

PAUL THONE. — *Aux Sources de notre Union divine*. Paris, Casterman, 1947. 19 cm., 167 p.

M. le chanoine Thone, qui a déjà publié une dizaine d'ouvrages de spiritualité, indique l'objet du présent volume dans le sous-titre: *L'Esprit-Saint en lui-même et dans notre vie*. Il regrette avec raison que le « divin Méconnu » ait un rôle si effacé pour le plus grand nombre des chrétiens, qui, dans leurs dévotions, oublient ou négligent la dévotion fondamentale, le culte à l'Amour substantiel du Père et du Fils au sein de l'éternelle Trinité.

Dans ce pieux ouvrage, qui traite en détail des dons du Saint-Esprit, on a un exemple de la doctrine théologique présentée avec grâce et onction. Il faudrait signaler deux chapitres en particulier intitulés *Le culte de l'état de grâce* et *Le don que me demandent les dons*.

L'auteur ne se contente pas de considérations spéculatives, mais vise à l'action fervente; et on ne peut le lire sans se sentir enflammé. C'est dire qu'il atteint son but, et nous lui souhaitons de nombreux lecteurs.

Henri SAINT-DENIS, o.m.i.

* * *

Dictionnaire de Spiritualité ascétique et mystique . . . Fascicule xii — *Communions fréquentes* — *Connaissance de soi*. Fascicule xiii — *Connaissance de soi* — *Contemplation*. Paris, Beauchesne et ses fils, 1949-1950. 30 cm., Col. 1265 — Col. 1776.

Nous regrettons d'avoir tardé à signaler à nos lecteurs ces deux fascicules du *Dictionnaire de Spiritualité*. Comme à l'ordinaire, nous relèverons quelques arti-

cles qui nous paraissent plus remarquables, soit par leur sujet, soit par l'ampleur de leur développement.

Le fascicule XII apporte la fin de l'article du P. J. Duhr sur la communion fréquente. La troisième partie, « situation actuelle de la réception eucharistique » (cc. 1288-1289), constate un certain recul de la dévotion eucharistique et déplore que la communion fréquente n'ait pas donné *tous* les effets qu'on en *pouvait* espérer. On ne peut rester indifférent et le P. Duhr a plus que raison de souhaiter que les fidèles reçoivent « une formation eucharistique vraiment profonde ». Vu l'importance du sujet, nous nous permettrons deux remarques. Cette formation est peut-être demeurée insuffisante pour avoir trop compté sur l'affectivité, négligeant ainsi dans une certaine mesure, le rôle que des actes de foi et d'espérance fermes et précis ont à remplir chaque fois qu'on s'approche du saint mystère. Seuls de tels actes explicites, bien définis, peuvent éclairer et nourrir une vraie charité, en repoussant le vague sentimental où se complait l'inertie des âmes. D'ailleurs cela rejoint le vœu du P. Duhr: ne pas seulement stimuler les âmes à recevoir l'Hostie, mais les y orienter intérieurement. En second lieu, on pourrait souhaiter que la prédication et la littérature spirituelle courantes changent parfois de ton — et l'imagerie pieuse, de style (!). A ce propos, on pourra relire les trop justes remarques du P. A.-M. Roguet, *Les à-peu-près de la prédication eucharistique*, dans *Maison-Dieu*, 11, p. [178]-190.

Parmi les articles historiques, notons d'abord la notice biographique la plus importante, celle que le P. A. Molién consacre à Condren (cc. 1373-1388). L'exposé de la doctrine fait voir avec toute la clarté désirable cette spiritualité si fortement charpentée, où l'on passe sans heurt des vues dogmatiques sur le sacrifice du Christ à une minutieuse organisation de la vie quotidienne. Quatre articles traitent d'associations spirituelles: la *Compagnie du Saint-Sacrement* (E. Lévesque et R. Heurtevent, cc. 1301-1311), qui intéresse doublement les Canadiens; les *Confréries* (J. Duhr, cc. 1469-1479, écoles populaires de spiritualité durant des siècles; les *Congrégations de la Sainte Vierge* (E. Villaret, cc. 1479-1491) et les *Congrégations secrètes* (R. Rouquette, cc. 1491-1507), où l'auteur s'occupe surtout de l'Aa. Il est bon que l'histoire retrace la vraie physionomie de ces associations si injustement décriées à certaines époques et dont l'influence peut être aussi injustement méconnue: l'histoire de la spiritualité, et de la meilleure spiritualité, est plus vaste que son histoire littéraire.

Du côté doctrinal, où ne manquent jamais les lumières de l'histoire, comme l'on sait, relevons l'article *Concupiscence* (cc. 1334-1373). Le D^r R. Biot y apporte une étude de l'aspect médical du problème où se retrouvent les idées chères à l'auteur, dont on ne souhaitera jamais trop qu'elles se répandent et cela surtout en applications pratiques. Pour sa part, le P. C. Baumgartner, après une enquête historique sur la vie de cette notion dans la littérature ecclésiastique, termine l'article par un exposé des conséquences spirituelles concrètes; il expose la nécessité, le rôle et la nature de l'ascèse chrétienne.

Commencé au fascicule XII pour se terminer au suivant (cc. 1511-1543), l'article de M^{sr} de Bazelaire, *Connaissance de soi*, fournit les premières indications pour s'orienter dans l'histoire de ce problème, depuis le dicton delphique jusqu'aux philosophes contemporains, distinguant toujours les divers aspects, métaphysique, moral ou psychologique, qui ont tour à tour retenu l'attention des penseurs. Pour ce qui intéresse proprement la spiritualité, nous aurions aimé trouver un complément: la connaissance de l'homme par Dieu. Car devant les limites de la connaissance de soi et les misères qu'elle met à jour, l'âme religieuse a besoin de

se savoir connue de Dieu. De plus, cela permettrait de mieux définir et distinguer certaines orientations modernes auxquelles l'auteur accorde quelques paragraphes (cc. 1524-1526). Le Témoin divin que l'homme ne peut souffrir chez Nietzsche, « l'être regardant qui ne peut jamais être regardé » chez Sartre, marquent l'opposition profonde de ces auteurs à G. Marcel, par exemple, pour qui l'homme aspire à être connu tel qu'il est pour accepter d'être aimé (voir, par exemple, la fin de *Un homme de Dieu*), ce qui n'est possible en perfection qu'à Dieu. Pour ces raisons, il faut dire que ces pensées se meuvent non seulement au plan moral, où les situe M^{sr} de Bazelaire, mais aussi, et peut-être surtout, à un plan métaphysique qu'il faudrait déterminer.

Le R. P. Carpentier a écrit sur la *Conscience* (cc. 1549-1575) une étude qui reflète une tendance bien actuelle, et non moins légitime, de réunir théologie morale et théologie spirituelle, obligation de la loi et amour, dépendance et liberté. Ne pouvant discuter dans le détail cette étude et trouvant bien inutile de la résumer, remarquons qu'à la justesse de la position choisie s'allie un souci de ne rien perdre de la théologie classique et une utilisation avertie des résultats de la recherche et de la pensée modernes. Nous ne pouvons qu'attirer l'attention sur les articles du P. A.-I. Mennessier, *Conseil (Don de)* et *Conseils évangéliques* (cc. 1583-1592 et 1592-1609) et celui du P. L. Poullier, *Consolation spirituelle* (cc. 1617-1634).

On trouvera aux cc. 1643-1645 le plan de l'article *Contemplation* qui sera d'une longueur inaccoutumée. Les directeurs veulent en faire un instrument de travail théologique: vient d'abord une enquête historique de l'Ancien Testament à nos jours; puis, dans une enquête doctrinale, les représentants de huit écoles différentes exposeront « les théories les plus caractéristiques de l'époque actuelle ». A l'exception des philosophies anciennes, et les raisons de cette exception sont évidentes, on ne traitera pas de la contemplation en dehors du christianisme; pour cela, le lecteur consultera les futurs articles *Hindouisme*, *Islamisme*, etc. Une conclusion générale à cette double enquête assurera une connaissance exacte des points acquis sur lesquels tout le monde tombe d'accord et l'établissement de « bases théologiques certaines qui permettent d'expliquer la nature de la contemplation et ses effets ». Nous avons déjà, dans ce fascicule, les deux premiers chapitres entiers: *La contemplation dans la Bible* (cc. 1645-1716) et *chez les philosophes anciens* (cc. 1716-1762). La manière, le style et la valeur de ces exposés se laissent facilement deviner quand on sait que le P. Lebreton a signé le premier et le R. P. Arnou, le second. Le P. Arnou se trouve aux prises avec les difficultés classiques de l'interprétation de Platon mystique et de Platon savant et des problèmes de la mystique naturelle. D'une argumentation sobre et ferme, il rejette l'interprétation « rationaliste » de Platon, comme il admet « une expérience obscure, mais vécue, savoureuse de l'absolu divin présent à tout ce qui est, et de manière spéciale à toute intelligence » et la distingue fortement de la contemplation surnaturelle.

R. B.

* * *

GUSTAVE COMBÈS. — *L'Assaut contre le Christ au XX^e Siècle. Les Mystiques totalitaires de Haine et de Mort*. Paris, Lethielleux, 1948. 23 cm., 412 p.

C'est une réédition augmentée du *Retour offensif du Paganisme*, ouvrage paru en 1938, que l'A. nous présente sous ce nouveau titre. Le volume comprend trois parties. La première est consacrée aux grands courants précurseurs: rationna-

lisme, dans l'ordre intellectuel; naturalisme, dans l'ordre moral; étatisme, dans l'ordre politique; marxisme, dans l'ordre social. La seconde traite des mystiques de combat: laïcisme, bolchevisme, fascisme, hitlérisme. La troisième présente les troupes d'attaque: franc-maçonnerie, Ligue des Droits de l'Homme, syndicats révolutionnaires, les sans-Dieu.

Dans cette nouvelle édition, le chapitre sur le fascisme est nouveau. De même, les développements nécessités par l'évolution des événements. Est-ce là pourtant, la « mise à jour » qu'annonce l'*Avant-Propos* ou « la refonte de l'ouvrage complètement transformé » dont parle l'éditeur? Quoi qu'il en soit, il semble que l'on aurait été en droit d'attendre une mise à profit beaucoup plus grande des nombreux travaux récents sur le sujet. Le lecteur, s'il est le moins averti des brusques culbutes de la politique « dialectique », pratiquée par Moscou (par exemple en matière familiale), comprendra difficilement qu'une étude descriptive du bolchevisme puisse se limiter à une documentation presque exclusivement de la période pré-stalinienne. C'est là une lacune regrettable dans un ouvrage, appelé par tant de qualités à rendre un précieux service.

F. P.

* * *

S. Exc. M^{SR} THAMER TOTH. — *Le Christ et la Jeunesse*. Mulhouse, Ed. Salvator; Tournai, Casterman, 1951, 20 cm., 254 p.

Cette cinquième édition porte à quinze mille le tirage de cet ouvrage dédié à la jeunesse. L'auteur y présente le Christ comme le modèle parfait de la jeunesse montante. Le sens apostolique et le style toujours direct avec lequel le sujet est traité, font du *Christ et la jeunesse* un livre de constante actualité. La jeunesse y puisera lumière et réconfort dans les luttes de la vie.

L. O.

* * *

Sainte THÉRÈSE D'AVILA. — *Le Livre des Fondations*. Texte français de Marcelle Auclair. Paris, Les Éditions carmélitaines; Desclée de Brouwer, [1951]. 24 cm., X; 222 p., 57 héliogravures.

Après son incomparable Vie de sainte Thérèse d'Avila, Madame Marcelle Auclair présente, dans un nouveau texte français, *Le Livre des Fondations* où la sainte raconte comment elle établit en Espagne ses divers monastères réformés et dans lequel, à l'occasion, elle donne à ses religieuses de précieuses directives pour la conduite de leur vie contemplative.

Madame Auclair a voulu respecter scrupuleusement les moindres nuances du style thérésien: la vivacité et l'impétuosité de certaines expressions, certaines répétitions dues au fait que la sainte ne se relisait guère, en un mot la verve de l'original. Point d'adaptation qui pourrait diminuer tant soit peu la force de la pensée ou de l'expression littéraire dans laquelle la sainte l'a rendue. Ce n'est certes pas un mince mérite que d'avoir réussi cette gageure!

Yvonne Chevalier complète le récit par un reportage qu'elle intitule et qui nous introduit *Dans la clôture des Carmels d'Espagne: 57 héliogravures* de très haute qualité qui illustrent admirablement le texte du Livre des Fondations. Texte et photos passionneront le lecteur.

Roland OSTIGUY, o.m.i.

* * *

F. X. MURPHY, C.S.S.R. (editor). — *A Monument to St. Jerome*. New York, Sheed and Ward, 1952. 21 cm., xv-295 p.

This valuable compendium comprises essays on the life, works and influence of St. Jerome contributed by several prominent scholars of our day. The Foreword is from none other than His Eminence Cardinal Tisserant, the outstanding Orientalist. The editor himself, Father Murphy, who obtained his doctorate in Medieval History at the Catholic University of America, writes about "St. Jerome: the irascible hermit" and also "St. Jerome as an historian". Father Cavallera, S.J., who is Dean of the Faculty of Theology at the Catholic Institute of Toulouse, deals with "The personality of St. Jerome". Father Hartmann, C.S.S.R., Secretary of the Biblical Society of America, describes "St. Jerome as an exegete". Canon Bardy, who is professor of Positive Theology in France and an expert on the first six centuries of the Church, discusses "St. Jerome and Greek Thought". Father Burke, C.S.P., who teaches Dogmatic Theology at the Catholic University of America, considers "St. Jerome as a spiritual director". M. Maurice Palanque, french historian of universal repute, contributes a chapter on "St. Jerome and the Barbarians". Father Quain, S.J., Dean of the Graduate School at Fordham University, is well qualified to treat of "St. Jerome as a humanist". The contribution of Mr. Laistner, professor of History at Cornell University, is "The study of St. Jerome in the early Middle Ages". Father Skehan, who teaches Sacred Scripture and Oriental Languages at the Catholic University of America, is responsible for the chapter on "St. Jerome and the Canon of Holy Scriptures".

As could be expected, such a group of experts and specialists, whom Father Murphy had the good fortune to enlist for this task, have produced a very scholarly book, which however is not at all forbidding but makes intensely interesting reading. The many facets of the personality and activities of St. Jerome are brought out in vivid relief, so that we have an extremely satisfying picture of one of the Fathers and great Doctors of the Church, who has been called a "Founder of the Middle Ages" and who left his impress on the mind of the Christian world.

Henri SAINT-DENIS, o.m.i.

* * *

J.-M. ABD-EL-JALIL, o.f.m. — *L'Islam et nous*. Paris, Éditions du Cerf, 1947. 22 cm., 61 p.

Cette plaquette est le premier numéro de la Collection « L'Église et le Monde », publiée par l'abbaye de Saint-André-lez-Bruges, conjointement avec les Éditions du Cerf. L'auteur est un musulman du Maroc, qui se convertit au cours de ses études à Paris, devint Franciscain et fut ordonné prêtre en 1935. Depuis 1936, le R. P. Jean-Mohammed Abd-El-Jalil est chargé de l'enseignement de la langue arabe et de l'histoire de l'Islam à l'Institut catholique de Paris.

Les convertis de l'Islam sont peu nombreux, et ce témoignage autorisé sur ce qu'est l'Islam, ce qu'il pense du monde et de Dieu tout d'abord et ce qu'il pense de nous aussi, les chrétiens, est du plus haut intérêt.

L'Islam aujourd'hui est en effervescence, et ces « Aperçus et Suggestions », qui parurent d'abord dans la *Nouvelle Revue théologique* de Louvain en 1938, nous font comprendre l'influence profonde du Coran sur la vie musulmane et les dominantes psychologiques de ce groupe imposant de centaines de millions, qui peu-

plent l'Afrique du Nord, le proche Orient, l'Inde et l'Insulinde, et qui sont unis dans la vénération commune d'un Livre et dans un sentiment commun d'adoration pour Dieu un et transcendant.

Henri SAINT-DENIS, o.m.i.

* * *

Bertrand Russell's Dictionary of Mind, Matter and Morals. Edited by LESTER B. DENONN. New York, Philosophical Library, 1952. 23.5 cm., xiv-290 p.

This book contains more than a thousand definitions and opinions selected from over a hundred of Lord Russell's books and articles. The Introduction reminds us that Russell was deprived of lectureship both at Cambridge University and at the City College of New York, and the newspapers told us that an action for divorce was brought against him lately; hence, we ought not to be surprised to find this declared enemy of Christianity and of the Catholic Church, in particular, favouring divorce, euthanasia, birth control, free love, atheism, irreligion and, in fact, everything anti-Christian. A large portion of this pretentious book contains statements by our "twentieth-century Voltaire", that are quite offensive to religious convictions, to sound philosophy and to plain common sense.

Here are some gems gathered at random:

"Our less orderly impulses are dangerous only when they are denied." "The discipline in your life should be determined only by your own desires."

"The conception of sin, which is bound up with Christian ethics is one which has done an extraordinary amount of harm . . . Those who have a scientific outlook on human behaviour find it impossible to label any action sin. They realize that what we do has its origin in our heredity, our education and our environment."

"Relations between adults who are free agents are a private matter, and should not be interfered with by the law or by public opinion, because no outsider can know whether they were good or bad."

"Religion embodies three impulses: fear, conceit and hatred."

"Beliefs, especially when they are ancient and systematic and embodied in an organization, are decidedly harmful."

"The fundamental defect of Christian ethics consists in the fact that it labels certain classes of acts "sins" and others "virtues" on grounds that have nothing to do with their social consequences."

"If everything must have a cause, then God must have a cause. If there can be anything without a cause, it may just as well be the world as God."

"When we say: 'I think first this and then that', we ought not to mean that there is a single entity "I" which "has" two successive thoughts. We ought to mean only that there are two successive thoughts which have causal relations of the kind that makes us call them parts of our biography, in the same sort of way in which successive notes may be part of one tune." "There is no single simple entity as the "ego" was formerly supposed to be." "Aristotle's views on most questions of logic and philosophy have since proved to be largely erroneous . . . His ethics is repulsive."

"What philosophy should dissipate is certainty."

"In a completed science, the word "mind" and the word "matter" would both disappear, and would be replaced by causal laws concerning events . . . A piece of matter is a series of events . . . *Mind* is a group of *mental* events." (Russell,

who claims to be a logician, should know that you must not retain the term defined in the definition.)

"A living body is a complicated mechanism, and some think that it is regulated by some "vital principle". These men are called "vitalists". I do not myself see any reason to accept this view."

From the mass of nonsense contained in this preposterous book, these few quotations are enough to show what a muddled thinker Bertrand Russell is, and how right was the Editor, when he stated in his Introduction: "There is ample evidence here of why there was conferred upon Lord Russell the Nobel Prize — not for philosophy — but for literature."

Even though we disagree with Russell on many points, we cannot ignore him; and this handy collection of his opinions on various topics is a useful instrument to have in trying to evaluate his proper place in modern thought.

Henri SAINT-DENIS, o.m.i.

* * *

STEWART C. EASTON. — *Roger Bacon and his Search for a Universal Science*. New York, Columbia University Press, 1952. 22 cm., vii-255 p.

This doctoral thesis of a former student of ours, who obtained his B.A. from this University more than six years ago, impresses us by its vast erudition, its scrupulous objectivity, and its careful and mature judgments. We have here an expert analysis of Roger Bacon's thought, in the light of his environment and personal history. Dr. Easton describes the intellectual climate of the Middle Ages, and the concrete circumstances that influenced the Franciscan Friar's various writings; he also shows how the rather confused thinker, who was Bacon, wanted to create a framework that would take care of all the branches of science.

There are some very interesting and thoughtful pages on "How nature can be known", on Bacon's queer opinion about the mediated position of experience between revealed and natural knowledge, and on the supremacy of moral philosophy.

One of the appendices is entitled "Who was the unknown master?" Though he does not answer conclusively his own question, the author does give a detailed account of the more prominent teachers of philosophy during Bacon's time.

Both the bibliographies and the index are quite complete and most helpful.

The students of the Histories of philosophy and science will find, in this scholarly book, a conscientious and thorough treatment of Roger Bacon, who is usually allotted very little space in the ordinary text-books.

Henri SAINT-DENIS, o.m.i.

* * *

C. W. PREVITÉ-ORTON. — *The Shorter Cambridge Medieval History*. Cambridge University Press, 1952. Two volumes, 22 cm., xl-1202 p.

The essence of the eight large volumes of the *Cambridge Medieval History* has been distilled into a single work, written by the late Professor Previt -Orton, who was one of the authors and editors of the large work. Mr. Philip Grierson, of Gonville and Caius College, Cambridge, was responsible for its editing. More than 300 magnificent and carefully selected pictures of persons, documents and monuments enhance this 1200 page work issued in two volumes. In addition to

the illustrations, there are also many maps, genealogical tables, appendices and an index, which are all extremely well done and most helpful.

The general reader, as well as the student and the professional historian, will be delighted by the scholarship and especially the readability of this comprehensive survey, which has all the value of the major work, illuminates not only the highway but many of the smaller side-tracks of medieval history, and is equivalent to an encyclopedia of the European Middle Ages. Contrary to so many text-books of history, that are antagonistic and unjust to the Catholic Church, that still continue to identify the whole Middle Ages with the Dark Ages, and that specialize in showing the seamy side of things, Mr. Previt -Orton's work is entirely free from any bigoted slant or narrowmindedness, and presents a remarkably objective and intensely absorbing account of those agitated times.

The *Shorter Cambridge Medieval History* should be on the book-shelf of every cultured person, who wishes to be well informed on the course of Western Civilization, during the era, which extends from the 4th to the 15th century.

Henri SAINT-DENIS, o.m.i.

* * *

CARMEL LACASSE, ptre. — *Terre d'Attente*, Fides, Montréal, 1951. 20 cm., 224 p.

On s'imagine difficilement ces terres désolées de l'Ungava et du détroit d'Hudson et encore moins le genre de vie que l'on y mène. *Terre d'Attente* raconte de façon réaliste, imag e et scrupuleusement détaillée, une randonnée de Son Exc. M^{re} Lionel Scheffer, o.m.i., vicaire apostolique du Labrador, dans cette partie reculée de son champ de missions. L'auteur décrit ce qu'il voit et nous dit les impressions que causent en lui hommes et choses. Ce ne sont pas les grandes aventures, les faits d'éclat qui font l'objet de ce cahier de voyage, mais c'est l'ordinaire de chaque jour du missionnaire qui nous y est présenté avec ses joies très simples mais aussi avec ses travaux et ses continuelles privations. A la merci des vents et des tempêtes qui soulèvent les mers, à la merci aussi du gibier et des pêches, le missionnaire est soumis, on le comprend, à de longues et pénibles attentes. Et que dire de l'attente des conversions ?

« Si le récit n'avance pas toujours au gré du lecteur pressé, nous dit M^{re} Scheffer, dans la *Préface*, c'est qu'il veut rester vrai; or il a été vécu dans un climat d'attente et d'incertitude qu'il convenait de rendre dans ce carnet de route. »

En terminant la lecture de *Terre d'Attente*, on se prend à admirer le zèle apostolique, l'abnégation et la ferme détermination, qu'aucun intérêt n'arriverait à expliquer, de ces missionnaires qui, en plein vingtième siècle, plantent l' glise en ces contrées désolées au profit des âmes les plus abandonnées.

Roland OSTICUY, o.m.i.

* * *

MARIA-AUGUSTA TRAPP. — *La Famille des Chanteurs Trapp*. Fides, Montréal, 1951. 314 p.

Un livre extrêmement intéressant; Madame Trapp y raconte comment de postulante bénédictine, elle devint, de par les voies de la Providence, la compagne de vie du baron Trapp pour l'aider dans l'éducation des enfants nombreux que lui avait laissés la baronne en mourant. Elle nous dit comment elle gagna la confiance de tous et orienta sa nouvelle famille non seulement dans un sens musical

remarquable, mais surtout dans un sens profondément chrétien, celui de l'Église et de sa liturgie. Les événements ne manquèrent pas qui lui suggérèrent des attitudes qui devaient être en même temps des leçons de vie.

Ce qu'il faut remarquer dans ce volume, c'est le sens chrétien d'une épouse et d'une mère qui fait bon accueil aux infortunes de la vie et qui s'appuie sur Dieu dans les épreuves; c'est le doigté et la psychologie intelligente qui sait suggérer au bon moment les initiatives à prendre pour agrémenter la vie de famille et, au moment opportun, pour inspirer et soutenir une vocation familiale artistique; enfin c'est un esprit de travail assidu sans lequel les meilleurs talents resteraient en friche. La famille Trapp donne un magnifique exemple de vie chrétienne aux familles d'Amérique.

Roland OSTIGUY, o.m.i.

* * *

RENÉ GIRARD. — *Œuvres et Disques de Beethoven*. Montréal, Fides, 1952. 21 cm., 225 p.

M. l'abbé Girard, dont la réputation de musicologue averti est déjà établie par son excellent ouvrage sur les symphonies de Beethoven et qui a mérité non seulement les louanges mais la collaboration même du grand connaisseur de l'œuvre beethovénien, qu'est Paul Loyonnet, nous offre un volume qui permettra aux amateurs de musique de s'orienter à travers l'immense production des enregistrements de la musique du Maître de Bonn. Au sujet de chaque composition du Titan de la musique, l'auteur analyse brièvement l'œuvre elle-même, puis apprécie la valeur relative des disques, dont il indique la provenance et l'artiste exécutant. Il donne des explications plus détaillées de la neuvième symphonie (choral), du concerto pour violon en ré, de la messe en do majeur, de la *Missa Solemnis*, de l'opéra *Fidelio*, des *Lieder Kreis*, de la sonate *Appassionata* et de la 29^e sonate.

En appendice, il dresse le catalogue des œuvres de Beethoven classifiées par numéro d'Opus et aussi selon l'année de composition.

Le goût en musique est quelque chose de personnel, pour ne pas dire subjectif, mais on ne se trompera guère en se fiant aux préférences de l'auteur de cette discographie, dont l'utilité est incontestable et qu'il ne faut pas confondre avec un simple catalogue.

Henri SAINT-DENIS, o.m.i.

* * *

Traductions. Mélanges offerts en mémoire de Georges Panneton. Montréal, Institut de Traduction, Inc., Université de Montréal, 1952. 24 cm., 178 p.

Offerts en mémoire de M. Georges Panneton, maître ès arts de l'Université de Montréal et professeur de traduction, ces mélanges ont été édités par M. Jean-Paul Vinay, agrégé de l'Université de France et maître ès arts de Londres. Outre les textes de M. Panneton: *Graphique de l'art de transposer* et *Transposition et Modulation*, et ceux de M. Vinay: *A la recherche d'une traduction* et *La mémoire au service de la traduction*, on y trouve les articles suivants: *The Art of Translating* (T. Taggart Smyth), *La science et le métier en traduction* (H. W. Mandefield), *Stylistique et traduction* (J. Darbelnet) et *La traduction, élément essentiel de culture* (J. Gaudefroy-Demonbynes).

D'un intérêt incontestable pour les traducteurs, l'ouvrage ne saurait manquer de plaire à tous ceux qui ont le sens des mots et qui désirent tirer le meilleur

parti possible, non seulement de leur langue maternelle, mais aussi d'une langue seconde.

Comme l'indique le titre des articles, chaque auteur, en exposant un aspect de la question, nous livre le fruit de ses observations, ainsi que de ses réflexions profondes et toute personnelles.

Pour n'en citer qu'un seul, le dernier article de la série, celui de M. J. Gaudet-Demonbynes, nous enseigne l'art de lire. L'auteur met en garde contre la lecture « passive », de pur divertissement ou strictement d'information et conseille de lire toujours le crayon à la main et l'esprit ouvert, mais sans jamais négliger de porter son propre jugement: « . . . lutez avec l'auteur, mesurez votre esprit avec le sien, pesez et soupesez, revenez à un passage qui vous heurte, ne vous repliez pas dédaigneusement sur vous-même, soyez toujours en état de grâce. Si vous êtes en présence d'un obstacle, si vous ne pouvez absolument pas comprendre ce que l'auteur veut dire, ne vous obstinez pas, mais passez, revenez-y, plus tard. Rouvrez le livre, relisez-le deux fois, trois fois, quatre fois. Ne redoutez pas la difficulté, ne redoutez pas l'effort. C'est ainsi que vous vous cultiverez. La richesse des grands penseurs ne se découvre que patiemment, lentement. Le meilleur écrivain ne nous dit pas tout ce qu'il aurait à dire, tout ce qu'il a pensé; car son expression restera toujours très inférieure à sa pensée, et le meilleur de lui-même restera par ce qu'il vous suggère; c'est à vous de reconstituer, par delà le texte et l'inévitable gaucherie des mots, l'éclair de pensée de l'écrivain ou la complexe grandeur de son raisonnement. Au delà de la phrase misérable, tâchez de revivre l'instant de sa vie intérieure et de sa création spirituelle; faites cet effort de méditation, de pénétration sympathique et de reconstitution psychologique: entrez dans l'âme de l'écrivain. »

Ce livre permet aux traducteurs de mesurer la grandeur de leur profession qui tient à la fois d'un art, d'une science et d'un métier, ainsi qu'aux profanes de saisir qu'« on ne traduit pas pour comprendre, mais qu'on comprend afin de traduire ».

Gabrielle SAINT-DENIS.

* * *

J. PERRET. — *Virgile, l'Homme et l'Œuvre*. Paris, Boivin, 1952. 17 cm., 190 p.

La collection « Connaissance des lettres », ancienne collection « Le livre de l'étudiant » fondée par Paul Hazard, vient de s'enrichir d'un nouveau volume: *Virgile, l'Homme et l'Œuvre*.

L'auteur, M. Jacques Perret, professeur de philologie latine à la Sorbonne, a mis à profit les travaux les plus récents de MM. J. Bayet, F. Klingner, P. Maury et V. Pösch sur la religion, la philosophie et l'art virgiliens. La présente collection ne comportant pas de notes, il a su aussi remédier à cet inconvénient en faisant suivre son ouvrage d'une bibliographie critique et systématique de vingt pages.

On se représente parfois le savant comme un être muré dans la sphère étroite de sa spécialité. M. Perret, bien que philologue de profession, continue par sa fine psychologie et l'ampleur de son érudition la tradition des grands humanistes français. « En creusant la psychologie de son personnage, écrit-il par exemple à propos du caractère du poète, Virgile nous a ouvert sur l'héroïsme des vues nouvelles. Avant lui — et combien de nos contemporains, deux mille ans plus tard, en sont encore là — on ne séparait pas l'héroïsme de la passion, de l'enthousiasme, d'une certaine alacrité de tout l'être, ou, au moins, d'un « beau désespoir ». Or Enée est

un héros puisqu'il ne renonce jamais, mais il est souvent lassé, découragé, héros par la seule adhésion de son vouloir à l'ordre des dieux mais, pour le reste, faible encore comme nous: *Mens immota manet lacrimæ uoluntur inanes*. « Son jugement demeure inébranlable; c'est en vain que coulent ses larmes » (IV, 449). Sans doute, serait-il souhaitable que l'illumination intérieure transfigurât dès cette vie tout notre être, mais ce n'est jamais possible et l'art seul ou la légende en font miroiter le miracle à nos yeux. Virgile a compris que l'héroïsme humain est celui d'un pèlerin lassé, poussiéreux » (p. 138).

Au sujet du christianisme de Virgile, l'éminent professeur est d'avis que l'enfant de la quatrième *Églogue* est Marcellus et n'a probablement aucun caractère surnaturel ou divin (p. 156). Il reconnaît cependant que « jamais ni prophéties orientales parvenues jusqu'à Rome, ni l'espérance romaine elle-même n'avaient inspiré d'affirmation aussi sérieuse, aussi dépouillée de tout bric-à-brac astrologique, aussi étrangère à toutes ambitions politiques particulières, à toute apocalypse, aussi purement relative à une restauration morale et religieuse de l'univers » (p. 157).

Cet ouvrage constitue donc un guide tout à fait au point pour l'étudiant sérieux ou le lettré désireux d'approfondir les richesses de la pensée et de l'art virgiliens.

Étienne GAREAU, o.m.i.

* * *

ROCIER VAN AERDE. — *Cain*. Amsterdam, Urbi et Orbi. 24.5 cm., 275 p.

It is seldom that a work of fiction is reviewed or even mentioned in this Quarterly, but an exception can be made in the case of this masterly book, which weaves a gripping and powerful story on the scanty information about Cain's life provided by Genesis.

Originally written in Dutch, this work of art is also published in Danish, Norwegian, French, Spanish and English. The English translation by I. and E. Graham-Wilson is a delight to read. Their rhythmic prose is such that one is often tempted to read it aloud.

The author has an extraordinary imagination coupled with a deep spiritual sense, and, in this dignified and grandiose epic of prose, he has given us one of the rare novels showing truly religious penetration, touching us to the quick, and making us reflect on the eternal truth.

Several impressive drawings in black and white add to the value of this altogether unusual book.

Henri SAINT-DENIS, o.m.i.

Table des matières

ANNÉE 1952

Articles de fond

	PAGES
BRADY (J. E.), O.M.I. — <i>The Catholic Church in South Africa</i>	431-445
CAMPICHE (M.). — <i>Saint-Pierre et son martyr</i>	249-273
CARRIÈRE (G.), o.m.i. — <i>L'eucharistie et la paix</i>	232-234
— <i>Notre héritage culturel</i>	274-278
— <i>Paix véritable et sens chrétien</i>	224-231
— <i>Un insurpassable foyer d'humanisme, la Bibliothèque apostolique Vaticane</i>	55-70
CASSELMAN (P. H.). — <i>Full Employment</i>	189-209
CORNET (R.-R.). — <i>Vers la connaissance de la personnalité de l'homme</i>	310-319
CROTEAU (J.), o.m.i. — <i>Introduction à l'existentialisme</i>	90-110
DOZOIS (L.), o.m.i. — <i>La basilique du Saint-Sépulcre</i>	111-114
EASTON (S. C.). — <i>Euripides, Socrates, and the Death of Greek Tragic Drama</i>	320-338
FORBES (G.), o.m.i. — <i>Devotion to the Blessed Virgin Mary in Early British Columbia History</i>	82-89
GAY (P.), c.s.sp. — <i>Le vénérable François-Marie-Paul Libermann</i>	210-223
GIANELLI (A. P.). — <i>Economics in Crisis</i>	279-301

	PAGES
GREENWOOD (T.). — <i>Les fondements de la géopolitique</i>	5-19
JETTÉ (F.), o.m.i. — <i>Le ministère missionnaire, moyen de perfection religieuse</i>	20-36
LAFRAMBOISE (J.-C.), o.m.i. — <i>Allocution à l'occasion du 15^e centenaire du concile de Chalcédoine</i>	115-117
LAVENIR (H.). — <i>Une Nouvelle-France d'Europe centrale</i>	302-309
LESAGE (G.), o.m.i. — <i>Le rayonnement social du cardinal Villeneuve</i>	129-155
MARTIN (Hon. P.). — <i>Les universités canadiennes dans le monde moderne</i>	422-430
MONETTE (A.), o.p. — <i>L'être, l'exister et Dieu</i>	171-188
— <i>Pour l'avènement d'un nouvel humanisme</i>	377-404
O'GRADY (E.). — <i>Graham Greene, écrivain eschatologique</i> ...	156-170
PAPLAUSKAS-RAMUNAS (A.). — <i>La crise de l'éducation moderne</i>	71-81
— <i>La mission de l'Université</i>	467-484
RABCEWICZ-ZUBKOWSKI (L.). — <i>Traits caractéristiques des constitutions des « Démocraties populaires »</i>	339-353
RÉDACTION (La). — <i>Le T. R. P. Rodrigue Normandin, o.m.i., recteur magnifique de l'Université d'Ottawa</i>	248 bis
ROUSSIN (M.). — <i>La sécurité continentale</i>	37-54
SYLVESTRE (G.). — <i>L'année littéraire 1952</i>	446-466
VAN DUSEN (W.). — <i>New Developments in Psychoanalysis</i> ...	405-421

Chronique universitaire

118-125; 235-240; 363-365; 485-490.

Bibliographie

Comptes rendus bibliographiques

	PAGES
ABD-EL-JALIL (J.-M.), o.f.m. — <i>L'Islam et nous.</i> (Henri Saint-Denis, o.m.i.)	495-496
ADAM (Karl). — <i>Jésus le Christ.</i> (L. O.)	491
BERNIER (Robert), s.j. — <i>L'Autorité politique internationale et la Souveraineté des États.</i> (Henri Saint-Denis, o.m.i.)	246-248
BOWERS (Fredson). — <i>Principles of Bibliographical Description.</i> (Auguste-M. Morisset, o.m.i.)	127-128
BRUCHÉSI (Jean). — <i>Histoire du Canada pour tous.</i> (Guy Sylvestre)	448
BRUNET (Michel), Guy Frégault et Marcel Trudel. — <i>L'Histoire du Canada par les Textes.</i> (Guy Sylvestre)	449
<i>Cahiers Laënnec.</i> — 11 ^e série, n ^o 1. <i>La Psycho-chirurgie.</i> (Henri Saint-Denis, o.m.i.)	245
— 11 ^e série, n ^o 2. <i>L'Épilepsie.</i> (Henri Saint-Denis, o.m.i.)	375-376
CLÉMENT (Marcel). — <i>Introduction à la Doctrine sociale catholique.</i> (Henri Saint-Denis, o.m.i.)	246
COMBÈS (Gustave). — <i>L'Assaut contre le Christ au XX^e Siècle. Les Mystiques totalitaires de Haine et de Mort.</i> (F. P.)	493-494
COUTURIER (Paul). — <i>Dialogue sur la Vierge.</i> (Jacques Gervais, o.m.i.)	126-127
DANTIN (Louis). — <i>Les Enfances de Fanny.</i> (Guy Sylvestre)	457
DE MONTIGNY (Gaston). — <i>Étoffe du Pays.</i> (Guy Sylvestre)	454-455
DE ROQUEBRUNE (Robert). — <i>Testament de mon Enfance.</i> (Guy Sylvestre)	455-456

	PAGES
DESROSIERS (Léo-Paul). — <i>L'Ampoule d'Or</i> . (Guy Sylvestre)	457-458
<i>Dictionnaire de Spiritualité ascétique et mystique . . .</i> Fascicule xii — <i>Communion fréquente</i> — <i>Connaissance de soi</i> . Fascicule xiii — <i>Connaissance de soi</i> — <i>Contemplation</i> . (R. B.)	491-493
DION-LÉVESQUE (Rosaire). — <i>Jouets</i> . (Guy Sylvestre)	462
DENONN (Lester B.), ed. — <i>Bertrand Russell's Dictionary of Mind, Matter and Morals</i> . (Henri Saint-Denis, o.m.i.)	496-497
DUCASSE (Abbé). — <i>Le Combat pour la Vie</i> . — <i>L'Église, Mère des Vivants</i> . (Henri Saint-Denis, o.m.i.)	244-245
DUMONT (Fernand). — <i>L'Ange du Matin</i> . (Guy Sylvestre)	463
EASTON (Stewart C.). — <i>Roger Bacon and his Search for a Universal Science</i> . (Henri Saint-Denis, o.m.i.)	497
FOULQUIÉ (Paul). — <i>Morale Pratique</i> . (Henri Saint-Denis, o.m.i.)	368-369
FRÉGAULT (Guy), Michel Brunet et Marcel Trudel. — <i>L'Histoire du Canada par les Textes</i> . (Guy Sylvestre)	449
GAGNON (Ernest), s.j. — <i>L'Homme d'ici</i> . (Guy Sylvestre)	454
GARNEAU (Sylvain). — <i>Les Trouble-fête</i> . (Guy Sylvestre)	464
GIRARD (René). — <i>Œuvres et Disques de Beethoven</i> . (Henri Saint-Denis, o.m.i.)	499
GRACQ (Julien). — <i>Le Rivage des Syrtes</i> . (Guy Sylvestre)	354-362
GRANGER (A.-M.), o.p. — <i>Comment préparer son Mariage</i> . (L. O.)	245
GROULX (Chanoine Lionel). — <i>Histoire du Canada français</i> . (Guy Sylvestre)	450-451
GUTIÉRREZ (C.), s.j. — <i>Espanoles en Trento</i> . (Eugène Marcotte, o.m.i.)	369-370
HELLO (Ernest). — <i>Figures de Saints. Illustrations de Georgette Boner, Préface de M^r Bruno-B. Heim, secrétaire de la Nonciature de Paris</i> . (M. B.)	126

	PAGES
HERTEL (François). — <i>Jeux de Mer et de Soleil</i> . (Guy Sylvestre)	462-463
HUERRE (Denis), o.s.b. — <i>Jean-Baptiste Muard, Fondateur de la Pierre-qui-Vire</i> . (Rosaire Bellemare, o.m.i.)	371
<i>Il Santo Sepolcro di Gerusalemme: splendori — miserie — speranze</i> . (Lucien Dozois, o.m.i.)	111-114
JEANSON (Francis). — <i>La Phénoménologie</i> . (Henri Saint-Denis, o.m.i.)	374-375
<i>Jésus-Christ, Centre de la Vie du Chrétien</i> . (Henri Saint-Denis, o.m.i.)	366
LACASSE (Carmel), ptr. — <i>Terre d'Attente</i> . (Roland Ostiguy, o.m.i.)	498
LACROIX (Benoît), o.p. — <i>L'Histoire dans l'Antiquité</i> . (Guy Sylvestre)	448
LANCTÔT (Gustave). — <i>L'Œuvre de la France en Amérique du nord</i> . (Guy Sylvestre)	448
— <i>Réalizations françaises de Cartier à Montcalm</i> . (Guy Sylvestre)	449-450
LANGEVIN (André). — <i>Évadé de la Nuit</i> . (Guy Sylvestre) ..	461-462
LATOURELLE (René), s.j. — <i>L'Étude sur les Écrits de saint Jean de Brébeuf</i> . (Guy Sylvestre)	451-452
<i>La Philosophie du Communisme</i> . (Henri Saint-Denis, o.m.i.)	127
<i>L'attività della Santa Sede nel 1950</i> . (Gaston Carrière, o.m.i.)	369
LYONNET (A.). — <i>Préambule à l'Acte de Foi</i> . (Henri Saint-Denis, o.m.i.)	366-367
MARC (Chanoine Paul). — <i>Dans le Royaume intérieur</i> . (Henri Saint-Denis, o.m.i.)	367
MARION (Séraphin). — <i>Lettres canadiennes d'autrefois, La Bataille romantique au Canada français, tome VII</i> . (Guy Sylvestre)	452

	PAGES
MARMION (Dom Columba). — <i>Le Christ, Idéal du Prêtre.</i> (Dom Raoul Hamel, o.s.b.)	241-243
MAURIAC (François). — <i>The Stumbling Block</i> . (Henri Saint-Denis, o.m.i.)	373-374
MURPHY (F. X.), C.SS.R. (editor). — <i>A Monument to St. Jerome.</i> (Henri Saint-Denis, o.m.i.)	494-495
PERRET (J.). — <i>Virgile, l'Homme et l'Œuvre.</i> (Étienne Gareau, o.m.i.)	500-501
PIE XII (Sa Sainteté). — <i>Allocutions aux jeunes époux.</i> Tome II. <i>Autour du Foyer Chrétien.</i> (Henri Saint-Denis, o.m.i.)	367
PLIVARD (Chanoine). — <i>Le Drame de la Vie.</i> (Henri Saint-Denis, o.m.i.)	244-245
POELMAN (Roger). — <i>Ouvrons la Bible.</i> (Henri Saint-Denis, o.m.i.)	243-244
POIRIER (Léandre), o.f.m. — <i>Au Service de nos Écrivains.</i> (Léopold Lanctôt, o.m.i.)	376
PREVITÉ-ORTON (C. W.). — <i>The Shorter Cambridge Medieval History.</i> (Henri Saint-Denis, o.m.i.)	497-498
ROBERT (Frère), é.c. — <i>Les Astres et les Lettres.</i> (Guy Sylvestre)	452-453
ROBIDOUX (Louis-Philippe). — <i>Lueurs.</i> (Guy Sylvestre) ...	453-454
ROLIN (Chanoine). — <i>La Vie liturgique et sacramentelle.</i> (Henri Saint-Denis, o.m.i.)	244-245
RUMILLY (Robert). — <i>Histoire du Canada.</i> (Guy Sylvestre)	448
SAVARY (Charlotte). — <i>Et la Lumière fut.</i> (Guy Sylvestre)	460-461
SHEVENELL (R.-H.), o.m.i. — <i>Recherches et Thèses.</i> (Antoine Paplauskas-Ramunas)	371-372
TEXIER (Chanoine). — <i>Jésus-Christ, Centre de la Vie du Chrétien.</i> (Henri Saint-Denis, o.m.i.).....	244-245

	PAGES
<i>The Encyclopædia Americana.</i> — (Auguste-M. Morisset, o.m.i.) _____	248
THÉRÈSE D'AVILA (Sainte). — <i>Le Livre des Fondations.</i> (Roland Ostiguy, o.m.i.) _____	494
THÉRIAULT (Yves). — <i>Vendeurs du Temple.</i> (Guy Sylvestre)	459-460
THILS (Gustave). — <i>Théologie et Réalité sociale.</i> (Henri Saint-Denis, o.m.i.) _____	367-368
THONE (Paul). — <i>Aux Sources de notre Union divine.</i> (Henri Saint-Denis, o.m.i.) _____	491
TOTH (S. E. M ^{re} Tihamer). — <i>Le Christ et la Jeunesse.</i> (L. O.) _____	494
TOUPIN (Paul). — <i>Brutus.</i> (Guy Sylvestre) _____	465-466
<i>Traductions. Mélanges offerts en mémoire de Georges Panne-</i> <i>ton.</i> (Gabrielle Saint-Denis) _____	499-500
TRAPP (Maria-Augusta). — <i>La Famille des Chanteurs Trapp.</i> (Roland Ostiguy, o.m.i.) _____	498-499
TROTTIER (Pierre). — <i>Le Combat contre Tristan.</i> (Guy Sylvestre) _____	464-465
TRUDEL (Marcel). — <i>Régime militaire dans le Gouvernement des Trois-Rivières.</i> (Guy Sylvestre) _____	448-451
TRUDEL (Marcel), Michel Brunet et Guy Frégault. — <i>L'His-</i> <i>toire du Canada par les Textes.</i> (Guy Sylvestre) _____	449
VAN AERDE (Rogier). — <i>Caïn.</i> (Henri Saint-Denis, o.m.i.) _____	501
VAN OOTECHEM (J.), s.j. — <i>Bibliotheca Græca et Latina, à l'usage des professeurs des Humanités gréco-latines.</i> (Auguste-M. Morisset, o.m.i.) _____	128
VIAU (Roger). — <i>Au Milieu la Montagne.</i> (Guy Sylvestre)	458-459
WOLFF (Heinrich F.). — <i>Philosophy for the Common Man.</i> (Henri Saint-Denis, o.m.i.) _____	374

Revue
de
l'Université d'Ottawa

Revue
de
l'Université d'Ottawa



Section spéciale
Volume vingt-deuxième
1952



L'Université d'Ottawa
Canada

L'oeuvre missionnaire, jugement de Dieu

I. — LA « METANOIA » ET LE KÉRYGME.

Le kérygme est cette première prédication de l'Évangile du salut qui veut entraîner les auditeurs à la foi. Mais ceci suppose un changement moral et nous ne pouvons connaître le mécanisme du kérygme ni comprendre parfaitement l'oeuvre missionnaire sans étudier au concret la transformation que requiert et qu'opère la religion nouvelle. Nous rencontrons ici une notion bien connue du Nouveau Testament et déjà présente, parfois sous d'autres noms, dans l'Ancien: la *metanoia*¹, mot qui exprime beaucoup plus que notre mot français: pénitence, car il signifie à la fois arrachement de ce qui est mal et adhésion à Dieu, conversion si l'on veut, mais avec le mouvement préliminaire de l'a-ver-sion². Les prophètes³, Jonas en particulier⁴, ont affirmé la nécessité de cette *metanoia*. Jean-Baptiste y insiste à l'aube du Nouveau Testament⁵, et Notre-Seigneur y revient dans les mêmes termes, à l'inauguration de l'Évangile⁶. Se convertir

¹ A l'occasion de l'étude du mot *metanoia* (KITTEL, *Theol., Wörter* t. IV, p. 972-1004), J. Behm retrouve une des lignes majeures de tout l'ouvrage: l'indépendance du concept néotestamentaire autant à l'égard de la notion grecque que du judaïsme de ce temps. Par contre, le vocable se trouve en continuité directe avec la notion, si fréquente chez les prophètes, de retour à Dieu (Is. 9, 12; Amos 4, 6; Osée 7, 10; Jer. 3, 1 . . .), corrélatif du retour de Dieu (Mal. 3, 7 . . .). Ce vocable grec qu'on a tort de traduire par le mot pénitence, est caractéristique de la prédication du Baptiste et de Jésus, (*ibid.*, p. 995-998), et des premiers Apôtres (p. 999s). S'il n'apparaît que rarement chez saint Paul et jamais dans l'Évangile de Jean, c'est que le concept qu'il porte se trouve inclus dans la notion de foi (p. 1000, 21 s, 35 s). On a déjà relevé que cet article avait une saveur protestante en accusant trop la passivité de l'acte humain de conversion, qui doit être libre et actif pour rester humain (voir S. LYONNET, dans *Biblica*, 26 [1945], p. 221).

² On trouve ce double aspect dans la conception juive de la pénitence aux temps du Christ (voir J. BONSIRVEN, *Le Judaïsme palestinien . . .*, tome II, p. 98-104; *Id.*, *L'Épître aux Hébreux*, p. 506).

³ Jer. 8, 6; 31, 19; 51, 45; voir Act. 2, 40, et 2 Cor. 6, 17-18, etc.

⁴ Jonas 3, 8; voir Lc. 11, 32. Il est souvent question du repentir de Dieu: Jonas 3, 10; 4, 2; Jer. 4, 28; 18, 8.10; 31, 19.

⁵ Mt. 3, 2.8.11; Mc. 1, 4; Lc. 3, 3; voir Act. 13, 24; 19, 4.

⁶ Mc. 1, 15. L'expression est ici introduite par le mot technique pour désigner le kérygme.

et croire à la bonne nouvelle sont deux réalités corespondantes, les deux faces d'un même engagement. Plus tard les disciples s'en vont deux à deux, *prêchant la metanoia*⁷. La *metanoia* est donc elle-même objet du kérygme, fait partie intégrante de son contenu. Jean-Baptiste, selon Lc. (3,3), prêche le moyen concret de se convertir, le baptême de conversion.

Dans les kérygmes des Actes, qui sont le point d'application particulier de notre recherche, nous ne pouvons pas ne pas rencontrer cet élément de disposition à la foi. A la question angoissée qui suit le premier discours missionnaire, Pierre répond qu'il faut se convertir (2,38). Il est notable qu'il n'a pas parlé d'abord de pénitence, mais qu'il a exalté le Christ mort et ressuscité, et son discours direct et cinglant a eu l'effet de leur percer le cœur (2,37). L'élément positif de l'économie nouvelle une fois mis en avant, a exigé par contre-coup le changement de vie. La foi a précédé et engendré la transformation morale: il est aussi important d'éveiller la foi que de réclamer le changement de mœurs.

Le deuxième kérygme contient aussi — après la mention de la passion de Jésus, cette fois encore — l'annonce de la nécessaire *metanoia*⁸. La notion est ici comme déployée en ses deux éléments: le repentir, part négative concernant le passé; la conversion, partie positive regardant vers l'avenir et vers Dieu. Faut-il penser que le repentir doit porter seulement sur le crime d'avoir tué Jésus? Il ne semble pas, car il s'agit d'une rédemption beaucoup plus radicale et générale⁹, il faut obtenir de Dieu le pardon des péchés que ne pourrait octroyer la Loi mosaïque (13,38). Les bénédictions apportées par le Serviteur de Yahweh consistent en ce que chacun se détourne de ses péchés (3,26).

Que chaque kérygme ne fasse pas mention de la *metanoia*, cela s'explique aisément par le fait que beaucoup de ces discours sont occasionnels et incomplets, simples réponses à un interrogatoire juri-

⁷ Mc. 6,12: mot à mot, « qu'ils fassent pénitence ».

⁸ 3,19. Ici le verbe est doublé d'un autre: *épistréphein*. Ce dernier vocable, qui explicite le retournement vers Dieu, se rencontre souvent avec le même sens qu'ici dans l'Ancien Testament, par exemple: Is. 6,10; 9,12; 19,22, etc. On trouve une définition complète de la *metanoia* dans CANISIUS, *Lib. I De Corruptelis Verbi Dei*, c. XI, p. 144.

⁹ Voir Act. 2,40.

dique, exposés de l'histoire juive, explication d'un texte (Philippe) ou discours interrompus. La notion se trouve pourtant indiquée dans plusieurs expressions donnant en raccourci les éléments essentiels du kérygme. Paul résume son apostolat kérygmaticque en disant qu'il est passé « attestant à tous, Juifs et Grecs, le retour à Dieu et la foi » (20, 21). C'est une description complète du kérygme: *metanoia* vers Dieu, c'est-à-dire effort d'arrachement du mal et orientation vers (*eis*) Dieu¹⁰, et d'autre part foi en Notre-Seigneur Jésus, les deux aspects se complétant et s'appelant l'un l'autre.

Dans le kérygme prononcé devant Agrippa, Paul revient plus au long sur cette part de la *metanoia* dans l'office du héraut. Il met dans la bouche du Seigneur les mots suivants: « Je te délivrerai des peuples et des nations vers qui je t'envoie, pour leur ouvrir les yeux, les convertir des ténèbres à la lumière, de l'empire de Satan à Dieu, et qu'ainsi, par la foi en moi, ils reçoivent le pardon de leurs péchés avec leur part [d'héritage] parmi les sanctifiés » (26, 17-18). Et l'Apôtre continue: « A Damas . . . j'ai prêché la pénitence et la conversion à Dieu par la pratique de dignes œuvres de pénitence¹¹ » (26, 20).

Paul avait ailleurs fait allusion à la volonté essentielle et déterminée de Dieu que tous fassent pénitence (17, 31) et Pierre rappelait que pour recevoir l'Esprit, il fallait avoir le cœur droit devant Dieu et se repentir de ses mauvaises actions (8, 22). La *metanoia* est donc la face négative et préliminaire du kérygme et la porte nécessaire pour accéder au salut. Si, dans certains cas (Corneille), cet élément n'apparaît pas explicitement, c'est qu'on avait affaire à des âmes spécialement purifiées et prêtes à accueillir Dieu. On devine pourquoi les fidèles apprenant le résultat du kérygme glorifient Dieu

¹⁰ Cette curieuse expression, unique dans le Nouveau Testament, est significative dans son raccourci. La repentance s'adresse avant tout à Dieu, non seulement (JACQUIER) parce que Dieu est spécialement offensé par le péché (Ps. 51, 4), mais surtout parce qu'on s'arrache au péché pour aller (*eis* et l'accusatif) à Dieu, pour revenir à Dieu. La citation qu'Irénée donne du discours à l'Aréopage présente la version suivante: « . . . *pœniteri in ipsus* », qu'aucun manuscrit ne semble appuyer (*Adv. Hær.*, III, XII, 9: P.G., 7, 903).

¹¹ On peut rapprocher des consignes de Jean-Baptiste (Lc. 3, 8). Ce qui irritait surtout les Juifs, c'était la part attribuée au Christ-Jésus dans la rédemption et le retour à Dieu (voir Act. 26, 22-23).

en disant: Dieu a donc accordé aussi la pénitence aux Gentils, afin qu'ils aient la vie¹² (11, 18).

Encore faut-il ajouter que l'idée de *metanoia* se trouve souvent enveloppée et comme implicite dans la mention soit du péché, soit du salut. Or aucun kérygme, tant soit peu développé, n'échappe à la règle suivante, à savoir qu'il y est toujours fait allusion plus ou moins directement au péché dont il faut se dégager ou au salut qu'il faut demander et obtenir¹³. Ce n'est que dans les kérygmes, pour ainsi dire, que l'on rencontre la mention de péché, de salut et de sauveur au sens moral¹⁴. Le kérygme est puissance de salut (Rom. 1, 16). Adhérer à Dieu, c'est d'abord se tourner résolument vers lui, et s'arracher à tout ce qui nous éloigne de lui (24, 25).

II. — LE JUGEMENT ET LES MENACES DE DIEU.

La purification, avec la foi, est donc condition de salut. Mais de quel salut s'agit-il? « Sauvez-vous de cette génération perverse », clame Pierre au jour de la Pentecôte¹⁵ (2, 40). Consigne pressante qui nous rappelle d'autres recommandations des prophètes et aussi du Seigneur dans l'Évangile¹⁶. Une menace paraît suspendue sur la tête des auditeurs, grave, imminente. Est-il possible d'en préciser la nature, pour éclairer d'autant l'objet du kérygme?

En réalité, il y trois plans de menace dans le kérygme des Actes, et comme dans toute prophétie ou eschatologie, ces trois plans s'en-

¹² En cette courte phrase, on a la double finalité du kérygme: la conversion et la vie de l'homme, et en fin de compte, la gloire de Dieu. En cet événement de la conversion de Corneille, d'importance capitale, il est question de *metanoia* alors que le texte du kérygme parle seulement d'épanouissement de la vie et de la foi. c'est donc qu'il faut donner au mot une extension assez large. Clément de Rome (VIII, 3) appelle les prophètes « liturges de la grâce divine », et montre le rôle bienfaisant de la pénitence (VIII, 15).

¹³ Toutes les fois que le mot péché est employé dans les Actes, c'est dans un kérygme (Act. 2, 38; 3, 19; 13, 38; 22, 16, etc.).

¹⁴ Le mot sauveur est uniquement employé dans des kérygmes (Act. 5, 31; 13, 23) et de même, le mot salut (4, 12; 7, 25). Le mot sauver est utilisé dans un kérygme (2, 21.40) ou à son occasion (2, 47; 14, 9) sauf dans 15, 1 (voir aussi 28, 28).

¹⁵ « Salvamini, salvate animas vestras, separando vos per fidem et baptismum a generatione prava ista, a pravis vestris coætaneis incredulis » (CAMERLYNCK et VANDER HEEREN, *in h. l.*). Le sens est prégnant, il s'agit de se sauver en se séparant de cette génération. Sur ce mot, voir PATRIZZI, *Comment.*, p. 68-71. Voir Jer. 51, 45; 2 Cor. 6, 17-18.

¹⁶ Voir par exemple: Jer. 48, 6; 49, 30; 51, 6, et dans l'Évangile, Mt. 24, 16. Le Christ avait parlé à plusieurs reprises de génération mauvaise et adultère: Mt. 12, 39; 16, 4. Voir Deut. 22, 5; Is. 1, 4.

chevêtrent et interfèrent entre eux. Une première menace est collective, mais plutôt d'ordre national. Elle atteint les Juifs en tant que tels. C'est la destinée de la nation qui est en jeu. Compromise par des années d'infidélité et une résistance tenace aux désirs de Dieu, elle risque de sombrer définitivement à l'occasion de la dernière option que Dieu lui propose par la venue du Messie. Déjà celui-ci, dans la parabole des vignerons et d'autres déclarations non moins transparentes¹⁷, a prédit le sort lamentable de l'Israël de la chair, s'il continue à fermer les yeux à la lumière. Tragique hypothèque qui pèse sur le peuple de Dieu et dramatique enjeu d'une attitude collective. Se sauver d'une génération perverse, cela veut dire tout d'abord: Israël est en train de mettre le comble à ses crimes, il glisse de plus en plus vers la réprobation, sauvez-vous de ce navire en perdition.

Cependant l'éloignement et l'aveuglement d'Israël se consomme. Après avoir résisté au langage de la Passion, il reste sourd à la voix de la Résurrection et des témoignages et prodiges qui la prolongent et l'authentiquent. L'évidence n'ouvre pas les yeux aux chefs du peuple (4, 16) et ceux-ci intensifient et redoublent plutôt leur persécution. Dieu par l'exaltation de Jésus avait offert à Israël le repentir et la rémission des péchés (5, 31): c'est en vain. On pressent de plus en plus la dérélition finale des Juifs, à laquelle échapperont seuls les chrétiens.

On suit cette histoire tragique à travers les kérygmes successifs. La crise en effet s'est précipitée avec l'arrestation et le discours d'Étienne. Sa condamnation, si semblable à celle de Jésus, rappelle et consomme tous les crimes antérieurs des Juifs (7, 52). Décidément le salut ne viendra pas par la Loi (13, 38; 15, 11), quoi qu'en pensent certains judaïsants (15, 1). Le processus, le cérémonial, pourrait-on dire, de la substitution, s'opère inexorablement, scandé par les apostrophes à la fois rudes et désespérées de Paul, qui voudrait se faire anathème pour ses frères et restera toujours, selon une expression

¹⁷ Par exemple: « Beaucoup viendront de l'Orient et de l'Occident et prendront place . . . et les fils du Royaume . . . » (Mt. 8, 11-12). Sur l'incrédulité des Juifs dans les *Actes des Apôtres*, voir A. CHARUE, *L'Incrédulité des Juifs dans le Nouveau Testament*, Gembloux, 1929, p. 267-280. Dans CERFAUX, *Théologie de l'Eglise . . .*, 1^{re} éd., on aurait de précieuses notations: le Reste, p. 41, n.; les convertis sont ce petit reste, p. 42 et n.; la convocation des Gentils, p. 144-149.

pittoresque, « un Pharisien retourné ». Les juifs accomplissent sur eux-mêmes les menaces des prophètes et s'en vont à leur perte (13, 41.46; 28, 28). Ainsi l'échec final de Rome auprès de la masse des Juifs est préparé par une série de résistances de leur part tout au long des missions de Paul¹⁸.

La séparation d'avec les Juifs fut considérée, dès le début, comme une condition de salut (2, 40.47). Faut-il pour autant avec R. Lestrینگant¹⁹ établir une telle opposition entre les discours de Pierre d'une part, ceux d'Étienne et de Paul d'autre part, jusqu'à déceler deux tendances quasi inconciliables du christianisme primitif? Sans nier les différences de mentalité et d'esprit, ni la part de nouveauté que représente l'intervention d'Étienne, on peut reconnaître dans le tout une évolution relativement naturelle et sans solution de continuité. Pierre, déjà alerté par les menaces et prophéties de son Maître, y faisait écho dès son premier discours (2, 40), en même temps qu'il marquait l'universalisme absolu de l'appel de Dieu (2, 39). Bientôt l'opposition officielle de la nation en la personne de ses chefs, bientôt sa propre arrestation à l'instigation du peuple et de ses meneurs, devaient lui faire perdre l'espoir de voir l'ensemble des Juifs répondre aux desseins de Dieu. C'est sans drame intérieur, quoique avec étonnement, qu'il voit Dieu ouvrir aux païens les portes de la foi (10 et 11). Les croyants, délivrés de la menace divine sur le peuple rebelle, goûtaient la joie d'assister ainsi au mystère du salut des nations²⁰.

¹⁸ Voir Act. 13, 44-48; 18, 6; 22, 18; 28, 25-28. On a cru remarquer que Paul n'allait précisément que dans les cités possédant une synagogue juive (voir CHARUE, *op. cit.*, p. 272 et n. 4). En particulier, Paul se serait arrêté à Thessalonique, centre de propagande juive, dédaignant par ailleurs, Amphipolis et Apollonie, dépourvues de synagogue (voir A. LOISY, *Les Actes des Apôtres*, p. 651).

¹⁹ « L'analyse des discours de Pierre et de celui d'Étienne révèle deux messages qui sont exclusifs l'un de l'autre » (R. LESTRINGANT, *Essai sur l'Unité de la Révélation biblique*, Paris 1942, p. 79). Sur la continuité de l'Église avec Israël, voir CERFAUX, *op. cit.*, p. 6, 15, 40 s, 95-97, 115-117, 120, 125, 151.

²⁰ Cette dernière expression est, entre autres, de saint Thomas: « . . . prædicantibus Apostolis, mysterium salutis gentium implebatur » (*De Veritate*, q. XIV, art. 11). A son sujet, Eusèbe parle de la merveille et du paradoxe du salut (*Eclog. prophet.*, lib. IV, c. XIX: *P.G.*, 22, 1224 — immédiatement avant ce passage, la traduction latine de Migne a omis une phrase entière du grec).

Sur la part exacte d'Étienne et des missionnaires hellénisants dans le développement du christianisme, voir l'étude précise de T. ZAPELENA dans *Ecclesia Christi*, Rome 1940, p. 48-65.

La deuxième menace, à la vérité peu explicite dans les kérygmes des Actes, est universelle et concerne tous les hommes : c'est la menace du jugement final de Dieu. C'est l'aspect collectif et général de l'eschatologie. Pierre, dans son deuxième kérygme, fait allusion à la restauration universelle et aux temps de rafraîchissement. Entend-il par là, dans une perspective proprement judaïque, le temps messianique sous son aspect de triomphe et de félicité, comme l'avait décrit la suite des prophètes, ou déjà le début de l'immuable récompense après les luttes d'ici-bas ? C'est ce qu'il est difficile de déterminer. Patrizzi²¹ dissocie les temps de rafraîchissement inaugurés par le Christ et la restauration universelle, consommation finale des temps révolus. On sait en tout cas que la notion d'eschatologie est vaste, et s'attache aussi bien à la vie de foi du chrétien sur terre et à l'histoire temporelle de l'Église, qu'à leur couronnement dans la Jérusalem du ciel. Pierre parle des derniers temps (2, 17), et les allusions claires au jugement ne manquent pas dans les kérygmes²².

Si l'on distingue les divers plans mêlés ici comme dans le discours eschatologique des Évangiles, il faudra dire que le jugement qui menace l'univers dans son ensemble atteint pratiquement l'individu durant sa vie, c'est pourquoi il faut se purifier (3, 19) et se préparer. Sans cesse la colère de Dieu vient vers nous²³. Dans Saint Paul, la notion de salut est marquée d'un caractère eschatologique : sur terre il ne fait que commencer. S'il n'est pas seulement promesse, comme dans l'Ancien Testament pris formellement, il n'est pas non plus accomplissement ni sécurité parfaite sur terre²⁴. Nous en venons ainsi au troisième aspect de menace, l'aspect individuel

²¹ *In h.l.*, p. 25.

²² Act. 10, 42; 17, 31. Faut-il, dans ce dernier passage, donner au mot justice un sens proprement néotestamentaire et lui attribuer plutôt le sens de miséricorde que celui de sévérité ? On pourrait le croire après l'examen des textes parallèles ; par exemple : Ps. 96, 13 (justice et fidélité), Ps. 9, 9 (droiture), Ps. 98, 9 (équité). Pourtant, comme il est question de repentir (17, 30) et de sa nécessité universelle, trait général du kérygme, il faut conclure que l'intervention de Dieu contient un jugement rigoureux, après le délai de la miséricorde. Paul veut ébranler la sécurité trompeuse des âmes superficielles d'Athènes et leur montrer qu'en définitive « on ne se moque pas de Dieu » (Gal. 6, 7).

²³ Voir 1 Thess. 1, 9-10, et le commentaire de PRAT, *La Théologie de saint Paul*, 7^e éd., Paris 1920, t. I, p. 62 et n.

²⁴ Voir Rom. 8, 24 : « spe salvi . . . » En espérance seulement, accentuera saint Augustin. Voir le commentaire de LAGRANGE, *in h.l.*, p. 211, 258 à propos de Rom. 10, 10, de même p. 18 et HUBY, *Commentaire de Rom.*, p. 59.

dont nous délivre le kérygme par la foi. C'est le plus important et le seul immédiatement pratique pour l'âme chrétienne. Le jugement personnel de Dieu, sur l'âme, actue et concrétise pour elle le jugement universel et général²⁵.

La menace du jugement universel se résout donc en menace et jugement personnel et individuel. Cette idée de jugement menaçant court à travers le livre des Actes et affleure çà et là. Elle lui donne cet aspect tragique et à la prédication, ce caractère pressant et grave qui harcèle les véritables hérauts du Christ. Que faut-il faire pour être sauvé ? Telle est la question qui depuis les temps de Jean-Baptiste (Lc. 3, 10), à travers l'Évangile (Lc. 10, 25; 18, 18), retentit au jour de la Pentecôte (2, 37) et dans la bouche du persécuteur dompté (22, 10). Les paroles de salut, c'est ce que demande Corneille (10, 33; voir 11, 34), ainsi que le geôlier de Philippe, tout saisi de frayeur religieuse (16, 30). Le salut, c'est la grande vérité et réalité apporté par le kérygme et l'on caractérise les croyants du premier jour par l'expression: ceux qui étaient en train de se sauver²⁶.

Il est sans cesse question de salut dans le kérygme, soit directement²⁷, soit figurativement (7, 25). S'il est dit du boiteux de Lystres qu'il avait assez de foi pour être sauvé²⁸, c'est autant par allusion à la guérison spirituelle qu'à la libération de son infirmité corporelle. Être sauvé, constitue donc, d'après les Actes, la requête radicale des hommes et la parole, qui est salut²⁹, répond à ce désir foncier de l'homme. Comme nous le savons par les documents de

²⁵ Saint Paul voulait qu'on prêchât cet aspect eschatologique (Tite 2, 15), qui est une constante chrétienne (voir E. MOUNIER, dans *Esprit*, janv. 1947, p. 7).

²⁶ Act. 2, 47. La formule marque bien l'aspect progressif et eschatologique du salut. Il ne suffit pas d'être baptisé (2, 38) et d'avoir la foi (2, 39) pour être sauvé, on n'est alors que sur la voie du salut, le salut final est encore à venir. « Les bienfaits de Dieu si nombreux pourraient nous condamner » (1 CLEM. ROM., 21, 1). « Quel monde recevra un déserteur de Dieu ? » (*Ibid.*, 28, 2).

²⁷ Act. 2, 21; 4, 9, 12; 13, 23, 26, 47; 16, 31; 15, 11; 28, 28.

²⁸ Act. 14, 9. Certains auteurs (voir E. JACQUIER, *in h. l.*) pensent qu'il faut voir dans ce mot un sens compréhensif dépassant la guérison pour atteindre le salut moral. Cette foi souvent exigée dans l'Évangile pour la guérison des malades (Mt. 9, 28; Mc. 9, 23) correspond sur le plan passif à ce qu'est la foi des miracles sur le plan actif (voir Mt. 17, 20; 1 Cor. 12, 8-9). Saint Cyrille de Jérusalem (*Cat.*, 5, 11: *P.G.*, 33, 520) déclare que celle-ci est non seulement « dogmatica. verum étiam super humanas vires effectiva » et saint Jean Chrysostome (*Homil. XXIX, in I Cor. XII: P.G.*, 61, 245) l'appelle « fides signorum et mater signorum ». Sur les rapports entre la foi et les miracles, voir *Sum. Theol.*, 2^a 2^{ae}, q. 178, a. 1 et 2, et les lieux correspondants, en particulier *De Pot.*, q. 6, a. 3 et 9.

²⁹ Ephes. 1, 13, la parole de vérité, l'évangile de votre salut. Act. 13, 26.

l'histoire³⁰, les âmes de ce temps étaient travaillées par le désir du salut et demandaient avec une ferveur fiévreuse sinon frénétique, aux initiations des religions orientales³¹, la libération. Délivrance de la fatalité, aspiration à l'immortalité bienheureuse, désir de pureté, crainte du jugement d'en-haut, il y a de tout cela dans la recherche du salut. Le kérygme chrétien vient accomplir les vœux de l'homme de ce temps fatigué de ses dieux impuissants ou mornes, implacables ou répugnants. Il sait exciter ces sentiments et leur faire porter des fruits, en parlant de la colère qui vient et du jugement³² surtout, où Paul se trouve en face d'un de ces Romains à la fois désireux de se dégager du vice et emprisonnés dans ses rets³³.

Si la parole est nécessaire et doit venir frapper les oreilles sensiblement, c'est qu'en effet la puissance des ténèbres (26, 18), règne sur la terre³⁴. D'après le livre des Actes, les hommes, qu'ils soient Juifs ou Grecs, ne sont pas seulement des ignorants, ce sont des enténébrés, sinon des « aveuglés » (28, 26-28). C'est à la lumière des premiers chapitres de l'Épître aux Romains qu'il faut relire les discours de Paul à Lystres ou Athènes, comme à la lumière des menaces prophétiques parfois si vives qu'il faut peser les termes qu'Étienne ou Paul adressent aux Juifs incrédules et rebelles. Il s'agit de laisser là ces idoles et toutes ces vanités³⁵, de quitter les voies tortueuses où Dieu a laissé les nations s'enfoncer³⁶, oublié lui-même malgré sa bienfaisance sans répit³⁷. Pour comprendre le discours aux Athéniens, il faut méditer ce que Luc nous dit de l'état d'esprit de Paul alors : « Il se sentait l'âme remplie d'amertume à la vue d'une ville encombrée d'idoles » (17, 16), ces images de l'homme périssable,

³⁰ Voir F. CUMONT, *Les Religions orientales dans le Paganisme romain*, Paris.

³¹ Tel Apulée (2^e s.) qui se vante (*Apol.*, LV, 8-9) de s'être initié en Grèce à un grand nombre de cultes.

³² Act. 10, 42; 17, 30; 24, 25.

³³ Pierre menace aussi indirectement ses auditeurs d'être exterminés du milieu du peuple (Act. 3, 23).

³⁴ Pour Cyrille de Jérusalem, le Christ est « cœcorum sensibilium sanator, et mentium illuminator, claudorum curator, et peccatorum dux ad pœnitentiam » (*Cat.*, X, 13; *P.G.*, 33, 678).

³⁵ Act. 14, 15. Voir Rom. 1, 21 : « Ils se sont abandonnés à la vanité de leurs pensées » — (seul emploi de ce verbe dans tout le Nouveau Testament,) — voir Act. 8, 20; Ephes. 4, 17-19. Dans ce dernier passage on dirait un portrait de Félix tel que nous l'a décrit l'histoire (voir Act. 24, 25).

³⁶ Act. 14, 16. Ces voies sont décrites avec détail et dans un grand souffle de colère par saint Paul (Rom. 1, 18-32). Voir CERFAUX, *op. cit.*, p. 58.

³⁷ Voir Act. 14, 17; Rom. 1, 20-21.

voire d'oiseaux, de quadrupèdes et de reptiles³⁸ (Rom. 1, 23). On l'a traité de « pierrot » (17, 18) et on s'est moqué de lui. Sous le calme et la révérence apparente du ton de son discours, on peut deviner l'indignation qui gronde. La divinité ne ressemble point à de l'or ou de l'argent, dit-il³⁹; « oubliant les siècles d'ignorance », cette déclaration blesse à vif l'orgueil des Athéniens. Ignorance⁴⁰, et dans la pensée de Paul, cela voulait dire vanité, erreur, que les siècles de Socrate, de Platon, d'Aristote, d'Épicure et de Zénon. « Eux qui se traguaient d'être sages, les voilà devenus fous » (Rom. 1, 22), ces idolâtres, sans intelligence, approuvant ceux qui commettent des turpitudes. Aussi il s'agit de se repentir sans tarder (17, 30), car le jugement vient (17, 31). On sent que Paul s'est échauffé au cours du développement et que son accent a pris quelque chose du ton indigné de l'Épître aux Romains. Sous son aspect de beauté plastique et de charme, Athènes lui apparaît comme le royaume de la puissance des ténèbres, comme la cité de la vanité, d'autant que ces hommes, sûrs de leur savoir, ne veulent pas, à l'encontre d'autres pécheurs, comme les Corinthiens ou les Éphésiens, se reconnaître tels.

Si les Juifs possèdent « la gloire, les alliances, la loi . . . » (Rom. 9, 4), ils n'en sont pas moins marqués eux aussi par la puissance des ténèbres. A travers les kérygmes des Actes, ils nous apparaissent comme endurcis et impénitents⁴¹, indociles à la vérité⁴², menacés en premier lieu de la tribulation et de l'angoisse⁴³. Ce ne sont pas ceux qui écoutent la lecture de la Loi qui sont justes auprès de Dieu (Rom. 2, 13). Le réquisitoire de l'épître continue, traçant un véritable portrait du Juif ennemi de la foi chrétienne dans les Actes: retors et fourbe, méprisant la bonté de Dieu qui l'excite à la pénitence⁴⁴, injuste et trompeur⁴⁵, prêt à verser le sang⁴⁶, semant la

³⁸ Rien n'empêche de penser que la lettre aux Romains fait en ce lieu allusion à ce qu'il avait vu dans ses voyages, et particulièrement à Athènes. Aux yeux d'un Juif, le sacrilège paraissait encore plus odieux qu'à un autre (voir Exode 20, 3-6).

³⁹ Voir Ps. 115, 4; Is. 2, 20.

⁴⁰ Voir Ephes. 4, 18; seul emploi du même mot dans les écrits de saint Paul.

⁴¹ Act. 7, 51. Voir Rom. 2, 5. Dans les deux passages, le mot principal a la même racine et un sens voisin.

⁴² Rom. 2, 8; Act. 14, 2; 19, 9.

⁴³ Rom. 2, 9; voir 13, 41.46; 28, 26 s.

⁴⁴ Rom. 2, 3; voir Act. 3, 26.

⁴⁵ Rom. 2, 8; 3, 13; Act. 21, 28; 24, 6.

⁴⁶ Rom. 3, 15; Act. 23, 12.

destruction et la ruine⁴⁷. Tous ont péché, tous sont privés de la gloire de Dieu⁴⁸. C'est que Dieu ne fait acception de personne⁴⁹.

Pour exciter la pénitence dans ces âmes enténébrées et assoupies (Rom. 2, 4), Dieu envoie son héraut crier aux oreilles. Non seulement il vient annoncer un jubilé, une année de grâce (voir Lc. 4, 19), mais il inaugure cette libération, il la crée en excitant la foi dans le seul Sauveur. Sa parole est une parole de salut (13, 26), il parle *pour que* les hommes soient sauvés⁵⁰. C'est vraiment, suivant l'expression d'Eusèbe, le kérygme sauveur⁵¹.

Cet aspect salutaire du kérygme entraîne l'aspect tragique de son acceptation ou de son refus. On comprend l'angoisse qui passe dans le ton de Pierre (2, 40), et de Paul (20, 26-27). Car le kérygme opère une division, il est un jugement⁵². Non seulement parce qu'il annonce le jugement final et qu'il en est le symbole, mais parce qu'il juge effectivement, il divise ceux qui s'orientent vers la vie éternelle (13, 48; 2, 47) de ceux qui s'en jugent et s'en font eux-mêmes indignes (13, 46). Les premiers se réjouissent et glorifient la parole du Seigneur (13, 48), et les autres grincent des dents (7, 54). On croit voir déjà un tableau opposant le ciel et l'enfer, tel que nous le décrivait l'Évangile⁵³ et l'Apocalypse⁵⁴. Au centre, invisible mais présent, se tient le Roi, le Juge suprême (voir Rom. 2, 16).

III. — LA VENUE DE DIEU EN JUSTICE ET EN MISÉRICORDE.

L'aspect tragique du kérygme consiste en ceci qu'il est une nouvelle venue du Christ, un jugement de Dieu, une mise en demeure. C'est la question fondamentale au double sens du mot. Dieu met

⁴⁷ Rom. 3, 16; Act. 14, 2.19.

⁴⁸ Rom. 3, 23; Act. 7, 55.

⁴⁹ Rom. 2, 11; Act. 10, 34.

⁵⁰ 1 Thess. 2, 16; voir 2 Thess. 2, 13-14; Hebr. 10, 38-39.

⁵¹ *Hist. Eccles.*, II, I, 13: *P.G.*, 20, 137. Voir Act. 11, 14. L'Évangile est ici appelé la Parole tout court, la Parole par excellence (voir act. 11, 19; 17, 11).

⁵² La Parole est aussi un jugement sur le plan collectif. Dieu et son Christ, renversent les peuples qui complotent contre leurs hérauts (Act. 24-30), mais Dieu juge la nation qui asservit ses serviteurs (7, 7) et il descend pour les délivrer (7, 34). Jésus est la seule pierre sur laquelle on peut construire (4, 11) et elle écrase ses ennemis (Lc. 20, 18). Sur la notion de jugement dans l'Ancien et le Nouveau Testament, voir les deux études du *Dictionnaire de la Bible, Supplément*.

⁵³ Mt. 25, 23.30; Lc. 13, 28-29.

⁵⁴ Apoc. 14, 3; 6, 15-17.

à l'épreuve. Il faut opter pour ou contre la lumière (28,24). De même que la main de Dieu est sur les hérauts (11,21)⁵⁵, elle est aussi sur les auditeurs. Elle les a saisis, elle les tient, elle ne les lâchera pas qu'ils n'aient répondu et de cette réponse dépend peut-être, en germe, leur destinée éternelle.

Les hérauts sentent bien dans quelle mesure ils sont l'occasion d'un choix grave (2 Cor. 2,15), et quelle responsabilité ils commettent et confèrent à leurs auditeurs de fortune. Quand on les méprise, d'instinct ils profèrent les menaces et les imprécations divines rapportées par les prophètes (13,41; 28,26), et ils recourent de préférence, peut-on dire, au plus violentes, aux plus définitives, comme pour consacrer de l'irréparable. D'instinct ils font le geste symbolique enseigné par le Maître, secouer la poussière de leurs sandales (13,51) pour qu'au Jugement, Sodome et Gomorrhe se lèvent contre les cités prévaricatrices. Dans cette moisson tragique, on a l'impression que l'Esprit qui les tient ne leur laisse pas de cesse qu'ils n'aient jeté leur message à travers le monde, durant le court instant de leur vie mortelle. L'Esprit les guide (20,23), les arrête (16,6.7), les pousse en avant (16,10), se servant de leur langue comme d'un instrument⁵⁶. Les heures sont trop précieuses et trop d'hommes sont à engranger ou à rejeter pour qu'on perde le temps sur des terrains neutres ou stériles. Paul ne s'attarde pas à Athènes, mais il passe et repasse aux lieux où souffle l'Esprit: il demeure trois ans à Éphèse ou dans la région (20,31). « J'ai un peuple nombreux dans cette ville », lui confie le Seigneur à Corinthe (18,9-10). Le peuple du Christ n'est point composé de chrétiens actuels, puisque la parole de Dieu aborde seulement à Corinthe, mais ce sont les futurs chrétiens⁵⁷.

Recueillir ainsi les brebis dispersées, réunir les enfants de Dieu répandus à travers le monde (Jn. 11,52), telle est la tâche du héraut. Malheur à ceux qui refusent la parole coadunatrice: ils se jugent indignes de la vie éternelle (13,46), se déclarent non prédestinés à

⁵⁵ Voir Is. 8,11.

⁵⁶ *Sum. Theol.*, 2^e 2^e, q. 177, a. 1 c.

⁵⁷ Voir la parole du Christ: « J'ai d'autres brebis qui ne sont pas de ce bercaïl . . . » (Jn. 10,6). Elles ne sont pas du bercaïl, mais font déjà partie des brebis du Christ.

la foi (13, 48), refusent de s'engager sur le chemin du salut (2, 47). Le héraut agit donc, peut-on dire, à la manière des produits chimiques, qui révèlent la nature intime d'un corps et sa composition, qui forcent à se déclarer, à se trahir pour ainsi parler. Si nous n'avions pas prêché, pourraient dire les Apôtres, vous n'auriez pas de péché.

Devant une telle prétention du héraut chrétien, Karl Barth s'indigne: « Que fais-tu, ô homme, de mettre la Parole de Dieu sur tes lèvres? Comment en viens-tu à jouer ce rôle de médiateur entre le ciel et la terre? Qui t'a autorisé à t'accorder cette place et à prétendre provoquer des expériences religieuses? Que peut-il y avoir en tout ceci sinon une énorme présomption, un énorme titanisme⁵⁸? » Tout en sentant combien le dépasse la mission qui lui est confiée (14, 15) le héraut chrétien se rassure par la parole et la volonté de Dieu, et sur le fait que l'Église, en lui son ministre, continue mystérieusement et réellement le mystère de l'Incarnation.

En refusant la foi aux hérauts, c'est à Dieu que l'on refuse sa confiance. Qui vous méprise, me réprise (Lc. 10, 16). Car la parole, c'est Dieu, c'est le Verbe qui vient. Suivre les hérauts, c'est suivre le Seigneur (13, 43). Accueillir leur témoignage, c'est se fier au Seigneur (2, 21-22). Nous avons là en action cette mystique juridique dont parle T. Preiss⁵⁹, cette inclusion intime de l'envoyant dans l'envoyé, cette immanence d'ordre mystique dont nous avons peine à réaliser l'intense vérité. Ce que l'homme ne peut faire, fût-ce dans son ami le plus intime, cette présence en lui qu'il ne peut se permettre, Dieu le fait d'emblée par sa toute-puissance de Créateur, ce qui fait que le témoignage de l'homme devient le témoignage de Dieu et en revêt la valeur et l'autorité. Il n'est plus possible en un sens de tracer une ligne de démarcation entre l'un et l'autre. L'un inclut l'autre et l'exprime, il est l'autre en quelque sorte. D'où la gravité du jugement qu'il prononce par sa seule présence, d'où l'accent virtuellement éternel de la sentence proférée. Le Christ se tient avec son

⁵⁸ Karl BARTH, *Parole de Dieu et Parole humaine*, Paris 1933, p. 595.

⁵⁹ Il voit dans Mc. 9, 41; Mt. 10, 10-42 et 25, 31 s, l'application « d'une mystique juridique plus vaste et plus profonde qui dépasse de loin les limites du principe rabbinique » de la présence de Celui qui envoie dans son envoyé (T. PREISS, *Le Mystère du Fils de l'Homme*, dans *Les Cahiers du Dieu vivant*, n° 8, p. 27).

serviteur⁶⁰, il agit par ses envoyés et par eux fait de plus grandes choses que par lui-même⁶¹: il illumine le monde (13, 47) en marchant à travers les Églises (Apoc. 1, 12). Ainsi l'Apôtre est comme la main de Dieu étendue sur l'âme par laquelle il la saisit et la force à se déclarer⁶². Dieu demeure le seul maître du salut, explique saint Thomas: « . . . quia ipse est qui venit salvum facere quod perierat, Apostoli vero ministri. » Ceux-ci le seront « ad dispensationem sacramentorum, ad gubernationem », mais aussi « ad humanæ salutis operationem in quantum scilicet eorum ministerio et prædicatione, homines ad salutem conversi sunt⁶³ ». Aussi une crainte religieuse entoure leur ministère (3, 10.11; 5, 13)⁶⁴.

Il ne faudrait pas croire pourtant que l'aspect rigoureux et sévère du kérygme soit le seul, ni même principal et prépondérant. Le kérygme chrétien, occasion de condamnation et de réprobation pour ceux qui refusent les avances divines est, dans son origine et son orientation foncière, essentiellement un message de paix et de bonheur; il naît de l'Amour de Dieu, il est, comme le Verbe, l'expression de l'Amour de Dieu⁶⁵, comme son visage visible et sa face bien-aimée. Ce n'est qu'accidentellement qu'il provoque rupture et périssement, car il est destiné fondamentalement à unir et à réjouir, à faire vivre. Telle est la différence de ton que nous devons signaler entre les kérygmes de l'Ancien et ceux du Nouveau Testament. La menace souvent prépondérante dans les premiers — y compris encore ceux de Jean-Baptiste — a fait place à la promesse de bonheur dans les seconds ou plutôt et plus exactement, ce qui n'était que promesse

⁶⁰ Act. 18, 10. Sur cette formule, voir U. HOLZMEISTER, dans *Verbum Domini*, 8 (1928), p. 363-369.

⁶¹ *Sum. Theol.* 3^a, q. 42, a. 1, ad 2: « Non est minoris potestatis sed majoris facere aliquid per alios, quam per seipsum: et ideo in hoc maxime potestas divina in Christo monstrata est, quod discipulis suis tantam virtutem contulit in docendo, ut gentes, quæ nihil de Christo audierant, converterent ad ipsum. » — Voir Jn. 14, 12; saint AUGUSTIN, *Tract. 72 in Joan.: P.L.*, 35, 1823: « . . . majora fecit prædicatus a credentibus quam locutus audientibus ». Voir *Sum. Theol.*, 3^a, q. 43, a. 4, ad 2. — Saint Augustin ajoute: « . . . minus est verba justitiæ prædicare, quod fecit per nos, quam impios justificare, quod ita fecit in nobis, ut faciamus et nos. » Voir *Sum. Theol.*, 3^a, q. 42, a. 1, ad 1: « Christus fuit in lumen, et salutem gentium per discipulos suos, quos ad prædicandum gentibus misit. » De même EUSÈBE, *Eclog. Proph.*, lib. I, XI: *P.G.*, 22, 1057; HILAIRE, *In Mt.* 2, 1: *P.L.*, 9, 924; CYR. HIER., *Cat.*, X, 17: *P.G.*, 33, 683; 2 Cor., 1, 17-19; 2, 14-17; 3, 6; 5, 18-21.

⁶² *Theol. Wörter*, t. I, p. 400.

⁶³ *In Epist. à Cor. II, exp.*, Prologus.

⁶⁴ *Theol. Wörter*, t. III, p. 5, n. 11.

⁶⁵ Voir 1 CLEM. ROM., 8, 1 (liturgies de la grâce divine) et 23, 1.

(avec son envers de menace) dans l'Ancien Testament, est devenu la réalité ici. Les derniers jours ne sont plus à venir, ils sont là (2, 17). L'esprit a été donné⁶⁶. Le Messie est venu, et désormais il règne dans les cieux (2, 21) d'où il envoie son Esprit (2, 33), et sur terre par son Église: il a instauré un royaume de sainteté (1 Pet. 2, 9), de paix et d'allégresse.

Le kérygme est un appel de Dieu (2, 39), et cet appel retentit au long des âges depuis le moment où Adam se cachait quand Dieu faisait entendre sa voix dans le jardin. Il a résonné tout au long de l'histoire d'Israël par Samuel, Élie et tous les prophètes. Récemment il a utilisé la voix du Verbe lui-même, et c'est celle-ci qui se répercute jusqu'à la fin des temps par le ministère des hérauts chrétiens. Cette voix appelle au retour vers Dieu (20, 21), à se rapprocher de lui, à s'unir à lui de nouveau dans l'amour. C'est ce rapprochement de Dieu, cette découverte de Dieu qui fait exulter les âmes⁶⁷ (16, 15.34). « Vous êtes mus par l'espérance qui vous est réservée dans le ciel, écrit saint Paul aux Colossiens (1, 5), et dont vous eûtes connaissance par la première prédication de la vérité évangélique », autrement dit par le kérygme. Dieu appelle tous les hommes au salut par l'annonce de ses bontés à venir⁶⁸.

Dieu manifeste ainsi son Amour essentiel, sa grâce. La grâce de Dieu baigne tout le livre des Actes. Elle est avec les hérauts et tous les chrétiens (4, 33; 18, 27). Elle est visible aux yeux et provoque la joie de Barnabé (11, 23). C'est par elle qu'on a l'assurance du salut (15, 11). Il s'agit donc de demeurer dans cette grâce (13, 43), et le kérygme est appelé, de son plus beau nom peut-être, la parole de la grâce de Dieu (14, 3; 20, 32), l'Évangile de sa grâce (20, 24). Dieu a fait grâce aux hommes. Il est le seul Dieu juste et qui sauve (Is. 45, 21). Le salut chrétien n'est donc plus une conquête, mais

⁶⁶ Voir Jn. 7, 39. Pour saint Thomas, ce qui caractérise la Loi nouvelle, c'est le Saint-Esprit: « . . . principaliter lex nova est ipsa gratia Spiritus Sancti, quæ datur fidelibus » (*Sum. Theol.*, 2^a 2^m, q. 106, a. 1, c. — voir a. 3 et a. 2 c.)

⁶⁷ « A présent que vous connaissez Dieu, bien plus, que vous êtes connus de lui » (Gal. 4, 9). Voir CLEM. ALEX., *Pedagogus*, I, 6, 25, 1: P.G., 8, 280.

⁶⁸ « Vous qui en tout temps et à toute heure, au ciel et sur terre, êtes adoré et glorifié, Christ Dieu, le longanime, le riche en pitié, le très miséricordieux, qui aimez les justes et qui avez pitié des pêcheurs, qui appelez tous les hommes au salut par l'annonce de vos bontés à venir . . . » D. MERCENIER et PARIS, trad., *La Prière des Eglises de rite byzantin*, t. I, *Prière du soir des Petits Complies*, p. 47, (Chêvetogne, Belgique).

une acceptation active de l'œuvre de Dieu en nous⁶⁹. C'est Dieu seul qui nous sauve, et, comme le note justement le P. Prat: ce n'est pas la foi qui justifie, mais Dieu qui nous justifie par la foi, et cela par une grâce de sa part⁷⁰. En annonçant la bonne nouvelle, le héraut manifeste la volonté miséricordieuse de Dieu qui veut sauver tous les hommes (1 Tim. 2, 3; Act. 2, 39; 22, 15), sa bienveillance (voir Lc. 2, 14; Eph. 1, 5), sa philanthropie (Tit. 3, 4). Il est plus lié par sa fidélité et sa bonté que par toute autre chose et c'est pourquoi il fait accomplir aux hérauts, comme au Christ (Rom. 5, 11), une œuvre de réconciliation (2 Cor. 5, 18) et de paix⁷¹ (Act. 10, 36).

Comme le rappelle ce dernier passage, le kérygme est un évangile, une bonne nouvelle. A la réunion de Jérusalem, Pierre déclare: Vous savez, frères, qu'il y a déjà longtemps, Dieu (m'a) choisi parmi vous pour apporter aux Gentils par mon ministère la parole de l'Évangile et la foi. Et Dieu, qui connaît les cœurs, leur a rendu témoignage en leur donnant le Saint-Esprit comme à nous (15, 7-8). Paul de son côté a reçu la mission d'attester l'Évangile de la grâce divine (20, 24); et, très souvent, le verbe *évangéliser* trouve son emploi dans les Actes⁷². Ainsi le message kérygmatic est une bonne annonce, un message de liberté et de bonheur⁷³. Plus de barrière entre juif et non-juif (Eph. 2, 14), plus de crainte de Dieu sans la contrepartie et la victoire de l'amour, mais la liberté des enfants de Dieu (Gal. 5, 1), pour lesquels plus rien n'est pur ou impur (Act. 10 et 11); la grâce de Dieu coule à flots, signe de la plénitude et de la surabondance de l'amour de Dieu.

Dans ces conditions, l'on comprend que le kérygme engendre la joie. La joie, signe de l'Esprit, remplit les Actes et leur communique une atmosphère dont aucun livre du Nouveau Testament

⁶⁹ Voir 2 Cor. 3, 5; Rom. 6, 23. — J. HUBY, *Salut personnel et gloire de Dieu*, dans *Etudes*, t. 204, p. 521 s. L'office de Notre-Seigneur était de répandre cette grâce: « . . . quia Christus secundum humanam naturam non solum fuit reparator naturæ, sed et gratiæ propagator » (saint THOMAS, *Compendium Theologiæ ad Fr. Regim.*, c. 216 (*Vermittler der Gnade*, traduit Albert, Würzburg, 1896, p. 376).

⁷⁰ PRAT, *La Théologie de saint Paul*, t. II, p. 296. *L'Épître aux Romains* (2, 4) parle des trésors de bonté de Dieu, de patience et de longanimité, cette bonté qui invite au repentir. Sur la grâce, voir l'article du *Dictionnaire de la Bible, Supplément*.

⁷¹ Voir Is. 52, 7; 9, 5, 6; Jer. 29, 11; Nah. 2, 1; Mt. 28, 18; Eph. 2, 17; 6, 15.

⁷² Il s'y rencontre quinze fois.

⁷³ L'objet essentiel de la foi, dit saint Thomas, est « ce par quoi l'homme est béatifié » (*Sum. Theol.*, 2^a 2^{me}, q. 2, a. 5, c.)

ne peut donner l'équivalent⁷⁴. Le lien avec la foi, donc avec le kérygme, est noté avec une insistance étonnante et significative. Non seulement le fait de proclamer le kérygme remplit d'allégresse (8, 39), ou seulement d'apprendre les résultats merveilleux accomplis par la parole de Dieu (11, 23; 15, 3), mais l'annonce des desseins de Dieu sur les âmes les saisit d'une joie profonde (13, 48.52): Cependant les disciples étaient remplis de joie et de l'Esprit-Saint — la joie est plus qu'un fruit de l'Esprit, c'est le sceau même de sa présence et l'efflorescence de son habitation. Déjà à Samarie, la foi avait provoqué dans toute la ville une effervescence de joie singulière (8, 9). Reprenant les paroles que le concile de Jérusalem, à la manière des administrateurs romains (23, 28), adressait aux fidèles de la gentilité, on pourrait dire que ce que venait apporter et offrir le Seigneur par le kérygme, c'était de se réjouir (15, 23), ce qui remplissait les fidèles de consolation (15, 31).

La joie, véritable signature des œuvres divines, était devenue comme le seul devoir du chrétien⁷⁵. C'est proprement le kérygme qui produisait cela, il était en fin de compte un message de joie et de bonheur: il satisfaisait les aspirations les plus profondes, parce qu'il apportait Dieu. L'on comprend que le geôlier de Philippe « se réjouit avec toute sa famille d'avoir cru en Dieu » (16, 34)⁷⁶. La prophétie d'Isaïe (61, 1-2) s'était vérifiée: les pauvres avaient reçu la bonne nouvelle, le héraut divin publiait une année de grâce (Lc. 4, 18ss).

Une des raisons de cette exultation, c'était la transformation constatée par les croyants en eux-mêmes et dans leur entourage⁷⁷.

⁷⁴ On trouve treize fois un mot connotant l'idée de joie.

⁷⁵ « Fais-leur comprendre qu'ils n'ont d'autre devoir au monde que la joie ! » (le pape Pie à Orian, dans Paul CLAUDEL, *Le Père humilié*, Gallimard, p. 117).

⁷⁶ Cet accueil de la parole avec la joie de l'Esprit-Saint (I Thess. 1, 6) est un des thèmes de la littérature chrétienne ancienne. Voir par exemple: JUSTIN, I *Apol.*, XLII, 4; XLIX, 6; IRÉNÉE, *Demonstr.*, n° 57: P.G., 12, 754: « . . . l'Emmanuel, qui réjouit ceux qui le boivent, à savoir ceux qui reçoivent son Esprit, joie éternelle. » De même, *Actes de Paul*, VII, VIII, XX et les écrits antérieurs: *Psaumes de Salomon*, 14, 6, etc.; *Odes de Salomon*, 8, 1; 31, 6, etc.; *l'Assomption de Moïse*, X, 1: « Alors paraîtra son règne sur toute la création, alors le diable sera sur son terme, et la tristesse sera emmenée avec lui. »

⁷⁷ Le plus beau témoignage sur la transformation intérieure produite par la foi et le baptême est celui de saint Cyprien, dans sa première lettre (*P.L.*, 4, 201-208). On y découvre au concret la force incroyable qu'il puise dans l'économie chrétienne, pour triompher de ses vices crus jadis invincibles, et l'aide transparente de Dieu qu'il éprouve et ressent.

Merveilles de grâce non seulement chez Paul, mais chez tous les convertis. Barnabé est stupéfait à la vue de la grâce de Dieu (11, 23). Depuis les premiers jours de la communauté primitive, les Actes nous restituent cette atmosphère de victoire et d'espérance (p. ex. 4, 23ss; 5, 19; 12, 17), atmosphère kérygmaticque et charismatique (voir 1 Th. 1, 5) où la grâce est comme une réalité tangible, où les âmes évoluent à travers le miracle et en plein surnaturel (19, 11-12), d'où la responsabilité plus grande de ceux qui s'obstinent à ne pas croire. C'était le temps, nous dit saint Jérôme⁷⁸, « où le sang de Notre-Seigneur était encore tout chaud et où la foi brûlait toute vive aux cœurs des croyants ». De cette sensation de la présence agissante de Dieu est fait l'enthousiasme qui possède la communauté chrétienne en ces jours de grâce (11, 18; 14, 27, 15, 3.12). La main du Seigneur est vraiment sur son peuple pour le ramener à lui (11, 21).

C'était le printemps de l'Église, symbole de sa jeunesse éternelle. « L'Église aussi, à Jérusalem, a eu son mois de mai, ses fleurs, ses fiançailles avec Dieu et l'orgueil des jeunes conquêtes . . . On n'a plus l'audace d'écrire ce poème de Dieu. Il a tenté la plume de saint Luc, cela suffit. La fraîcheur et l'enthousiasme des premiers chapitres des Actes des Apôtres en font le chef-d'œuvre inimitable⁷⁹. »

André RÉTIF, s.j.

⁷⁸ *Lettre 130 à Démétride*, 14: P.L., 22, 1118.

⁷⁹ L. CERFAUX, *La Communauté apostolique*, Paris 1943, p. 5 et 6.

La méthode d'interprétation du droit en usage chez les canonistes

Des origines à Urbain II

(suite)

II. — LE PONTIFICAT D'URBAIN II.

(1088 - 1099)

LA MÉTHODE PRÉCONISÉE PAR YVES DE CHARTRES ET BERNOLD DE CONSTANCE.

Ainsi donc, les aspirations vers un système d'interprétation tenant compte des circonstances de temps, de lieu et de personne remontent aux origines même des premiers essais de codification. Cependant, de même que le pollen, porté de loin requiert pour féconder la fleur qu'il rencontre certaines conditions climatiques, ainsi quelle que forte qu'on imagine la poussée que nous avons observée dans les siècles précédents, elle n'aurait pu obtenir de résultat si elle n'avait rencontré des conditions favorables à son épanouissement.

La question de l'atmosphère, qui eut à favoriser l'éclosion des idées d'Yves de Chartres⁵⁶ et de Bernold de Constance⁵⁷, vaut par conséquent la peine qu'on s'y arrête, avant d'aborder l'exposé même de ces idées.

On comprend mieux, en effet, comment l'évêque de Chartres et le moine de Constance furent amenés à prendre position pour la méthode d'interprétation vers laquelle on tendait timidement avant

⁵⁶ Saint Yves, né en Beauvaisis vers 1040, élève de Lanfranc au Bec avec saint Anselme, chanoine à Nesle, puis abbé des Chanoines Réguliers de Saint-Quentin (1078), évêque de Chartres (1090), mort en 1116-1117.

⁵⁷ Voir dans la *Revue de l'Université d'Ottawa*, 21 (1951), p. 212 *, note 52.

eux, si l'on pense qu'ils étaient en relations étroites⁵⁸ avec un pape qui eut à faire époque à bien des points de vue⁵⁹, mais qui fut surtout remarquable par sa pondération et son esprit de mesure. De fait, d'un caractère plutôt doux⁶⁰, Urbain II semble avoir été convaincu, dès son avènement, que les ressorts avaient été tendus à l'extrême dans la lutte qui déchirait la chrétienté depuis près d'un quart de siècle⁶¹. Aussi, s'il était décidé à maintenir les principes proclamés par Grégoire VII⁶², il semble en même temps avoir eu le dessein d'introduire dans la pratique certains ménagements conciliables avec ces principes. Ainsi, dans une lettre adressée dès le début de son pontificat à Gebhard de Constance, qu'il établissait légat apostolique pour toute l'Allemagne, la Bavière, la Saxe et les contrées voisines, on relève en substance, ce qui suit: dans ces temps de malheur, il faut user d'une grande sagesse pour ne pas énerver la discipline ecclésiastique, et d'un autre côté la modération est nécessaire pour ne pas outrer le châtement⁶³. Presque à la même époque,

⁵⁸ C'est Urbain II en personne qui avait décidé Yves à accepter l'évêché de Chartres dans des circonstances difficiles (*P.L.*, t. 161, *Notitia historica*, p. XVI-XVII). Quant à Bernold de Constance, pour l'avoir connu et apprécié durant son séjour en Allemagne en qualité de légat du Saint-Siège avant son élévation au souverain pontificat, le pape avait tenu à lui conférer en personne l'ordination sacerdotale et dans la suite il lui avait accordé des pouvoirs exceptionnels pour l'administration du sacrement de pénitence (P. FOURNIER, *Un Tournant de l'Histoire du Droit*, p. 158).

⁵⁹ F. MOURRET, *Histoire générale de l'Église*, 1^{re} éd., Paris 1923, t. 4, p. 214-275.

⁶⁰ L. PAULOT, *Urbain II*, Paris 1903, p. 64, note 5: « Nous ne voulons pas prétendre que Grégoire VII, comme beaucoup le veulent, ait été d'une dureté outrée [. . .]. Toutefois il est juste de reconnaître que le côté prédominant de son caractère fut la fermeté persévérante, parfois rigoureuse, tandis que dans Urbain II la douceur est la plus forte. » Cela ne veut aucunement dire qu'Urbain II était homme à transiger avec le devoir: sa conduite dans l'affaire du roi Philippe I^{er} le prouve bien; à ce sujet, voir L. PAULOT, *op. cit.*, p. 99-103.

⁶¹ J. GAY, *Les Papes du XI^e siècle et la Chrétienté*, Paris 1926, p. 387-388: « Il semble qu'il y ait dans la personnalité d'Urbain II plus de mesure et peut-être plus d'habileté politique. La longue lutte engagée bien avant son avènement a fourni à son expérience des leçons nouvelles. »

⁶² Ainsi le jour même de son élection il écrivait à l'évêque de Salzbourg et aux autres évêques d'Allemagne ce qui suit « De me porro ita in omnibus confidite et credite sicut de beatissimo Papa nostro Gregorio, cujus sequi vestigia cupiens, omnia quæ respuit respuo, quæ damnavit damno, quæ dilexit prorsus amplector, quæ vero rata et catholica duxerit confirmo et approbo, et ad postremum in utramque partem qualiter ipse senserit in omnibus omnino sentio atque sentio » (*P.L.*, t. 151, col. 284 A). Voir aussi le *Prologue* de la lettre (que nous citons plus bas, note 63) à Gebhard de Constance: « Fratrum itaque communicato consilio, diuque excommunicationis questione tractata, sancti prædecessoris nostri Gregorii sententiam confirmantes, ita eam Domino inspirante determinavimus [. . .] » (*P.L.*, t. 151, col. 297 B). Voir aussi le *Prologue* d'une lettre collective à l'épiscopat allemand (*P.L.*, t. 151, col. 299 B) où il reprend la formule citée ci-dessus sans rien y changer.

⁶³ « De presbyteris, diaconis aut subdiaconis qui post acceptum ordinem in aliquo crimine lapsi fuerint, sive palam sive clam, constat quidem canonum censura ab

dans une lettre adressée à l'évêque de Pistoie (apparemment un des membres du parti intransigeant, que scandalisait sa conduite), il s'explique nettement des principes qu'il a l'intention de mettre en pratique: « A côté des canons dont il importe d'assurer l'exécution intégrale, il en est d'autres dont la rigueur peut être tempérée selon la discrétion des supérieurs « *pro temporum necessitate* » ou « *pro personarum qualitate* »; autrement, l'arc ayant été tendu à l'extrême, ne se détendrait plus, quand viendrait le moment de frapper⁶⁴. » Dans certains cas, nous voyons même le pape se contenter de s'en remettre à l'esprit de modération et à la prudence de celui qui l'avait consulté⁶⁵. On ne pouvait trouver une atmosphère plus propice à l'éclosion de la méthode qui cherchait à poindre dans les siècles précédents.

Ceci établi, voyons maintenant les idées d'Yves de Chartres et de Bernold de Constance. On aurait pu s'attendre à trouver les idées de l'évêque de Chartres au sein des collections compilées par

ecclesiasticis officiis inhiberi; tuæ tamen discretioni providentiæque committimus utrum aliqui, qui tamen infamiæ notis non fuerint aspersi, necessitate Ecclesiæ urgente et ipsorum sancta conversatione promerente, in suis gradibus recuperari debeant » (*P.L.*, t. 151, col. 298 B).

Voir aussi une lettre adressée à Anselme, archevêque de Milan et publiée par P. EWALD, dans *Neues Archiv der Gessellschaft fuer ältere deutsche Geschichtskunde zur Beoerderung einer Gesamtausgabe der Quellenschriften deutscher Geschichten des Mittelalters*, V Bd., I Heft, Hanoveræ 1879, p. 362: « Nosti, frater in Christo carissime, quod extraordinarie contra sanctorum decreta pontificum episcopatus jura perceperis. Post electionem siquidem canonice celebratam, regem ab Sede Apostolica excommunicatum et beati Petri gratia penitus alienum adisti [. . .] investituram accepisti quod omnino in Romana Ecclesia prohibitum ipse non nescis [. . .]; *nos tamen necessitatem vehementissimam ecclesiæ perpendentes et maximo te ejus usui futurum, annuente Domino, confidentes, rigorem justiciæ canonicæ auctoritate apostolica temperavimus*. Illud quoque quod omnibus constat canonibus interdictum, ut nullius a minus quam a tribus episcopis ordinetur [. . .] *prospectu utilitatis ecclesiæ toleravimus [. . .]* ». (C'est nous qui soulignons.)

⁶⁴ S. LOEWENFELD, *Epistulæ Pontificum Romanorum ineditæ*, Lipsiæ 1885, p. 61-62, n° 126: « Urbanus Petro episcopo Pistoriensi. Multa Ecclesiæ principes pro tenore canonum districtius judicant, multa *pro temporum necessitate* patienter tolerant, multa *pro personarum qualitate* moderanter dissimulant. Si enim semper protracto nervo arcus extenditur, segnius ea in quæ ad tempus intendendus est, jaculatur. » (C'est nous qui soulignons.)

⁶⁵ Voir par exemple la lettre (citée à la note 63) adressée à Gebhard de Constance: « Tuæ tamen discretioni providentiæque committimus [. . .] » (*P.L.*, t. 151, col. 298 B).

Voir aussi S. LOEWENFELD, *Epistulæ Pontificum Romanorum ineditæ*, p. 63-64, n° 131: « Episcopo cuidam. Si quem lapsorum, presbyterorum videlicet, diaconorum ac subdiaconorum pietatis et ecclesiæ utilitatis intuito pro vitæ melioris probitate conveniat in gradum sui ordinis reparari, tuæ potius prudentiæ intererit estimandum. »

lui⁶⁶; il n'en est rien: c'est dans ses lettres⁶⁷ et surtout dans la magistrale préface⁶⁸ placée en tête de ses collections canoniques qu'il faut aller chercher l'expression de sa pensée⁶⁹. Quant à Bernold de Constance, c'est dans son traité *De excommunicatis vitandis*⁷⁰ qu'il a surtout exposé sa doctrine sur le point qui nous intéresse. Par ailleurs, comme les deux auteurs ont bon nombre d'idées communes, nous allons, pour éviter des répétitions, examiner leur pensée simultanément, quitte à indiquer là où l'un a pu dépasser l'autre, ou au contraire suppléer au silence de l'autre.

Tout d'abord nous devons faire remarquer que, tandis que Bernold de Constance commence par conseiller de vérifier l'authenticité des pièces auxquelles on peut avoir affaire⁷¹, Yves n'en dit mot: cette question semble étrangère à ses préoccupations d'homme pratique⁷². Tout en conseillant de vérifier l'authenticité des pièces, Bernold ne va pas cependant jusqu'à refuser toute valeur aux apocryphes: cela ne peut manquer de nous choquer, nous que la rigueur scientifique a rendu si pointilleux en matière de critique historique; mais nous devons remarquer qu'il y avait pour l'impressionner le

⁶⁶ Ces collections sont le *Decretum* et la *Panormia*. A leur sujet voir P. FOURNIER, *Les Collections canoniques attribuées à Yves de Chartres*, Paris 1897. (Extrait de la *Bibliothèque de l'École de Chartres*, t. 67 et 68).

⁶⁷ *P.L.*, t. 162.

⁶⁸ *P.L.*, t. 161, col. 47 et suiv.

⁶⁹ P. FOURNIER, *Histoire des Collections canoniques*, t. II, p. 113-114: « Par les éléments dont elles [les collections canoniques d'Yves] sont formées, elles sont comme une transaction entre la législation chère aux réformateurs grégoriens et les anciennes traditions canoniques [. . .]. Le droit canonique d'Yves n'est pas absolument homogène; il est dans une certaine mesure éclectique. Cet éclectisme n'était pas fait pour contribuer à l'unification du droit [. . .]. Il en fut tout autrement de son célèbre Prologue. »

Ailleurs, le même auteur fait remarquer qu'il faut « s'abstenir d'essayer de déduire l'opinion [d'Yves] des fragments qu'il a insérés dans ses collections canoniques. En effet, comme il nous le dit lui-même, il y a admis des passages où sont rapportées des solutions discordantes; dès lors, la présence de tel ou tel fragment ne suffit pas à indiquer l'opinion personnelle d'Yves. Tout au plus peut-on conclure de l'insertion d'un certain nombre de passages relatifs au même objet, qu'Yves attachait de l'importance à cet objet. Demander plus aux collections canoniques d'Yves, c'est leur demander ce qu'elles ne peuvent donner » (*Yves de Chartres et le droit canonique*, dans *Revue des Questions historiques*, 63 (1898), p. 62).

⁷⁰ Voir dans la *Revue de l'Université d'Ottawa*, 21 (1951), p. 206 *, note 25. On trouvera les œuvres de Bernold de Constance au t. II des *Libelli de Lite* (*Monumenta Germaniæ Historica*, Hannoveræ 1892).

⁷¹ BERNOLD, *De Statutis Ecclesiasticis sobrie legendis: Libelli de Lite*, t. II, p. 157: « Sunt multa SS. Patrum statutis falso ascripta, ut [. . .] sub nomine S. Gregorii quod ipse Gregorius scribens Augustino licitum esse testatur [. . .] Beato Gregorio incongrue adscribitur et ab ecclesiasticis viris merito respuitur. »

⁷² P. FOURNIER, *Yves de Chartres et le Droit canonique*, p. 98: « Yves est moins un homme d'école qu'un homme de gouvernement. »

fait que bon nombre de Pères n'avaient pas hésité à insérer des apocryphes dans leurs écrits. Et puis, fait-il remarquer, *les apocryphes sont loin d'être absolument infestés d'erreur, quoiqu'on ne puisse pas se fier à eux aveuglément* ⁷³.

Supposons maintenant que nous nous trouvions en présence d'un passage dont l'origine n'éveille aucun soupçon. Avant d'en déterminer le sens, il importe d'en bien établir le texte; car, il existe souvent des recensions diverses d'un même canon: il en est ainsi notamment pour les décrets des anciens conciles. Pour cela, Bernold recommande au canoniste de faire un choix judicieux entre les diverses recensions d'un texte, et lorsqu'il hésite, de donner la préférence à celle « *quæ emendatior et Apostolicæ Sedi acceptior videtur* ⁷⁴ ». Il faudra ensuite interpréter le texte: ici le canoniste devra se garder de concentrer son attention sur le passage en question, abstraction faite de l'ensemble du document d'où il est tiré ⁷⁵. L'étude du contexte fournira ainsi bien souvent le moyen d'interpréter un texte obscur; un service du même genre pourra être demandé à l'étude des documents de même espèce ou de même provenance ⁷⁶. Pour ce qui est de la règle des divers sens d'un même mot selon les divers contextes, Bernold ne l'exprime pas explicitement, bien qu'en plus

⁷³ BERNOLD, *De Excommunicatis vitandis: Libelli de Lite*, t. II, p. 124: « Fortasse liber ille de capitulis, quæ et Patres receperunt, nihil dicit, aut, si dicit, nonnihil dicit mendosum annectit; quod tamen sollertia catholici interpretis prudenter nobis in Latino subtraxit sicut Beatus Hieronimus, cum transferret Originem sæpe fecisse monstratur. Sed quicquid de illo libro coniciatur, nos tamen illa L capitula [. . .] absque scrupulo recipere possumus, quæ et Sancta Romana Ecclesia custodit [. . .]. Sic itaque multa ex apocryphis deprompta sancti patres receperunt; sicut Judas Apostolus in Epistola sua testimonium de prophetia Enoch assumptum accepit, quam autem prophetiam sancta ecclesia quasi apocryfam repudiavit. Apocryfa autem dici ecclesiastici doctores tradunt, non quia omnia mentiantur, sed quia dubiæ et suspectæ auctoritatis esse videantur. » (C'est nous qui soulignons.)

⁷⁴ BERNOLD, *De Excommunicatis vitandis: Libelli de Lite*, t. II, p. 137.

⁷⁵ BERNOLD, *De Excommunicatis vitandis: Libelli de Lite*, p. 139: « Non solum excerptiones canonicarum institutionum, sed et integras earum descriptiones diligenter considerare et ad invicem conferre non tedeat, si ad plenam earum noticiam pervenire nos libeat. Nam quælibet capitula suis locis considerata nonnumquam satis aperte patebunt, quæ per se inspecta, aut vix aut nullomodo competenter intelligi potuerunt. Ipsa enim circumstantia lectionis multa nobis præscribere solet [. . .]. »

⁷⁶ BERNOLD, *De Excommunicatis vitandis: Libelli de Lite*, p. 139: « Quæ unum singulare capitulum non habet, sine quibus tamen pleniter intelligi non valet, sed diversorum statutorum ad invicem collatio multum nos adjuvat, quia unum sæpe aliud elucidat. »

d'une fois il y ait recours⁷⁷: il était réservé à Abélard de l'énoncer ex professo dans son *Sic et non*⁷⁸.

Une fois le sens du texte déterminé, on pourrait croire un jeu de le concilier avec les autres textes en conflit avec lui; mais quand on pense à toutes les interpolations et falsifications intervenues au cours des siècles précédents, on admettra sans difficulté que ce n'était point chose facile; on l'admettra d'autant plus que ces textes provenaient de sources diverses dont l'autorité était inégale. Pour résoudre la question, nos auteurs commencent par établir une hiérarchie des sources. Par-dessus tout c'est l'autorité de l'Évangile qui prime⁷⁹. Viennent ensuite les décrétales des papes et les canons des conciles, puis les règles posées par les Pères⁸⁰, et les lois promulguées par les empereurs et les rois catholiques⁸¹. Il faut noter enfin que la coutume est considérée par Yves de Chartres comme une source de droit aussi⁸². Par ailleurs, pour ce qui est du pou-

⁷⁷ Il s'en sert, par exemple, à propos de l'imposition des mains qui peut avoir plusieurs sens: « Non uno semper modo manus impositio intelligitur, sed pro diversitate locorum sub diversa significatione reperitur. Aliquando enim pro confirmatione neophitorum accipitur [. . .]. Est et reconciliatoria manus impositio super infirmos [. . .]. Fit enim manus impositio super catechumenos et energumenos pro expulsionem diaboli [. . .], item et cum simpliciter aliquem benedicimus » (*De Excommunicatis Vitandis: Libelli de Lite*, p. 118-119).

⁷⁸ *Sic et Non: P.L.*, t. 178, col. 1344 D: « Facilis autem plerumque controversiarum solutio reperitur, si eadem verba in diversis significationibus a diversis auctoribus posita defendere poterimus. »

⁷⁹ YVES, *Lettre 222: P.L.*, t. 162, col. 227 B: « Finem ponit auctoritas evangelica, contra quem nec personalis epistolaris valere debet sententia. »

⁸⁰ BERNOLD, *De Excommunicatis vitandis: Libelli de Lite*, p. 123: « Ecclesiasticarum regularum institutiones partim ab ipsis apostolis accepimus, partim ab aliis Patribus, quorum tamen judicia Romani Pontifices firmaverunt [. . .]. » P. 125: « Pontifices [. . .] ecclesiasticas regulas tum per se in decretis suis, tum per alios in conciliis promulgare sive promulgatas confirmare ceperunt. »

⁸¹ YVES, *Prologue: P.L.*, t. 161, col. 47 B: « Excerptiones ecclesiasticarum regularum partim ex Epistolis Romanorum Pontificum, partim ex tractationibus orthodoxorum Patrum, partim ex institutionibus catholicorum regum, nonnullo labore in unum corpus adunare curavi. »

⁸² YVES, *Decretum*, IV^a Pars, c. 194: *P.L.*, t. 161, col. 308 C: « Diuturni mores consensu utentium approbati, legem imitantur. Ex non scripto jus venit quod usus probavit. »

Voir aussi: Lettre à un certain Walter, bibliothécaire de l'église de Beauvais: « De tenenda autam consuetudine quæ legi non obsistit plurima sanctorum Patrum exstat auctoritas [. . .]. Et sicut prævaricationes legum divinarum, ita contemptores consuetudinum ecclesiasticarum coercendi sunt. » (*P.L.*, t. 162, col. 185 B-C). De ce dernier passage il ressort clairement que l'évêque de Chartres ne saurait invoquer la coutume contre le droit écrit: « [. . .] quæ legi non obsistit [. . .] »; il y a plus, s'inspirant sans doute de la jurisprudence romaine, il subordonne expressément ailleurs la coutume à la raison: « Consuetudinis ususque longævi non vilis est auctoritatis; verum non usque adeo sui valitura momento, ut aut rationem vincat aut legem » (lettre 184 au même Walter: *P.L.*, t. 162, col. 185 D).

voir législatif du pape et de sa situation vis-à-vis de l'épiscopat réuni en concile, nous devons avouer que l'évêque de Chartres est moins explicite que Bernold: on chercherait en vain dans ses œuvres des affirmations dans le genre de celles de ce dernier, à savoir que le souverain pontife est comme la clé de voûte de l'édifice canonique et le véritable auteur des canons⁸³.

Après la critique du texte et des sources, on peut encore rester perplexe devant deux textes de valeur absolument égale. En homme pratique qu'il était, Yves ne manque pas de se poser la question, et surtout d'y répondre: sans doute, fait-il remarquer, les ordres et les défenses sont obligatoires; mais il importe de savoir si cette obligation est immuable.

En réponse, l'évêque de Chartres pose en termes très précis, le principe suivant: le droit canonique contient, à côté des règles immuables, par conséquent intangibles (ces règles sont celles que sanctionne la loi éternelle, et dont l'observation assure le salut), des préceptes contingents, variables selon les circonstances⁸⁴. Et ce seront précisément ces variations, nous dit à son tour Bernold, qui expliqueront les divergences des textes⁸⁵.

⁸³ BERNOLD, *De Excommunicatis vitandis*: Libelli de Lite, p. 126: «Nulla concilia rata leguntur, quæ apostolica auctoritate fulta non fuerint (. . .). Nam illius sedis episcopus iudex est totius ecclesiæ; nec aliquod iudicium valet absque legitimo iudice.» — P. 135: «De auctoritate autem ipsorum pontificalium decretorum nulla nobis dubitatio relinquatur, cum et ipsa universalia concilia auctoritatem exinde perceperint nec aliunde firmitatem habere potuerint.» — P. 140: «Nec mireris si Romani Pontifices hanc semper peculiariter habuerunt potestatem, ut canones pro tempore dispensarent. *Ipsi enim sunt auctores canonum.*» (C'est nous qui soulignons.)

⁸⁴ YVES, *Prologue*; *P.L.*, t. 161, col. 50 A: «Præceptiones immobiles sunt quæ lex æterna sanxit: quæ observatæ salutem conferunt [. . .]. Mobiles vero sunt quæ [. . .] posteriorum diligentia ratione utilitatis invenit non ad salutem principaliter obtinendam, sed ad eam tutius muniendam.»

⁸⁵ BERNOLD, *De Excommunicatis vitandis*: Libelli de Lite, p. 139: «Consideratio quoque temporum, [locorum sive personarum] sæpe nobis competenter subministrat intellectus, ut etiam diversitas statutorum nequaquam absurda vel contraria videatur, cum diversitati temporum [locorum sive personarum] apertissime distribuita repariatur. Hoc utique lectori multum intelligentiæ subpeditabit si hujusmodi statutorum originales causas singulari diligentia indagare non omittit.»

Voir aussi p. 118: «Non ergo sibi ipsis contarii reputandi sunt, qui ubique eandem intentionem prohibendi mala et instituendi bona habuisse creduntur. Hæc autem consideratio, si ecclesiasticis institutis fideliter adhibebitur sibi non reputabuntur contraria, etsi nonnumquam videantur decrevisse diversa. Si enim statutorum singulorum originales causas diligenter perquirimus, singula suis causis pro diversitate temporis potissime competere et ecclesiasticæ utilitati potissimum intendere reperiemus: quod illum non latebit quicumque ecclesiasticarum sanctionum non tantum exceptiones, sed integræ traditiones vigilantibus studio perlegerit.»

Les principes posés jusqu'à présent pouvaient servir tout autant à faire œuvre d'érudition historique, que d'interprétation des lois à proprement parler. De fait, même le dernier conseil donné par l'évêque de Chartres, celui de la distinction des prescriptions canoniques immuables, d'avec les règlements réclamés par les circonstances, pourrait ne susciter que des recherches historiques: recherches où la préoccupation des conclusions à tirer pour la pratique ne trouverait pas grande place. En homme pratique qu'il était, l'évêque de Chartres ne s'arrête pas là. A toutes les règles établies jusque là, nous le voyons, en effet, donner une orientation décisive, quand dans le même Prologue il prend soin de noter que le spécialiste de la science des canons ne reste dans ses attributions et ne peut estimer avoir accompli son devoir qu'autant qu'il s'est efforcé de ne jamais perdre de vue les exigences de la charité envers le prochain, charité qui veut qu'on n'impose rien aux autres qu'on ne voulût s'imposer à soi-même⁸⁶. En d'autres termes, le véritable interprète du droit est pour Yves celui qui prend sur lui d'accorder, autant que faire se peut, les lois aux besoins qu'il confronte.

Nous devons noter qu'à ce sujet Bernold de Constance garde une très grande réserve. Son silence doit-il s'expliquer dans le sens d'un dissentiment à l'endroit de la position prise par l'évêque de

⁸⁶ YVES, *Prologue: P.L.*, t. 161, col. 47 C-D: « Habet [. . .] omnis ecclesiastica disciplina principaliter hanc intentionem, vel omnem ædificationem adversus scientiam Christi se erigentem destruere, vel ædificationem Dei, fidei veritate et morum honestate constantem construere [. . .]. Hujus ædificationis magistra est Caritas, qua saluti proximorum consulens id præcipit aliis fieri quod sibi quisque vult ab aliis impendi. Quicumque ergo ecclesiasticus doctor ecclesiasticas regulas ita interpretatur aut moderatur, ut ad regnum charitatis cuncta quæ docuerit vel exposuerit referat, nec peccat, nec errat [. . .]. Unde dicit beatus Augustinus de disciplina ecclesiastica tractans: « Habe charitatem et fac quidquid vis . . . » Si corripis, corripe cum charitate. Si parcis, parce cum charitate. Sed in his adhibenda est summa diligentia et mundandus oculus cordis quatenus in puniendo vel parcendo, sanandis morbis charitas sincera subveniat; [. . .]. Sicut enim ratio corporalis medicinæ vel depellere morbos, vel Curare vulnera, salutem servare vel augere intendit; nec medicus contrarius sibi videtur esse, cum pro quantitate vel qualitate ægritudinis, vel ægrotantis, nunc mordentia, nunc mollentia ægrotanti medicamenta apponit; et nunc ferro secat, cui fomento subvenire non poterat, et e converso ei nunc subvenit fomento, quem ferro secare non audebat; ita spirituales medici, doctores videlicet sanctæ Ecclesiæ nec a se nec inter se dissentiunt, cum illicita prohibent, necessaria jubent, summa suadent, venialia indulgent: cum secundum durtitiam cordis delinquentium pro correctione eorum, vel cautela ceterorum severas pœnitentiæ leges imponunt; vel secundum devotionem dolentium et resurgere volentium, considerata fragilitate vasis quod portant indulgentiæ malagma superponunt. Nam qui indulgent majoribus morbis amovendis provident; et qui illicita prohibent, a morte deterrent; qui vero necessaria jubent salutem cupiunt conservare; qui autem suadent salutem student augere. » (C'est nous qui soulignons.)

Chartres, et toutes les règles posées par lui n'avaient-elles, pour autant, d'intérêt que dans la mesure où elles étaient destinées à favoriser simplement des recherches historiques ? Nous ne saurions nous prononcer, n'ayant aucune raison qui nous permette de le faire.

Quant à l'évêque de Chartres, après avoir indiqué l'orientation que doivent avoir normalement les règles précédemment exposées, il passe immédiatement au moyen dont disposent les supérieurs hiérarchiques pour accommoder les prescriptions canoniques aux circonstances: la dispense⁸⁷. Considérerait-il par là que ceux-là seuls se spécialisaient dans l'interprétation du droit canonique, qui étaient appelés à exercer une certaine juridiction dans l'Église⁸⁸ ? Pensait-il, au contraire, que l'interprète privé pouvait se contenter de la brève norme donnée par lui: « Ita interpretatur aut moderatur ut ad regnum charitatis cuncta quæ docuerit vel exposuerit referat⁸⁹ » ? Nous ne saurions le dire. En tous cas sa notion de la dispense s'en ressent beaucoup. De fait nous devons reconnaître, sans doute, que pour ce qui est de la distinction de la dispense d'avec les autres fléchissements que peut subir la loi⁹⁰ les idées d'Yves de Chartres se rapprochent pas mal des notions reçues de nos jours: ainsi il fait remarquer que la dispense est un adoucissement de la discipline valable seulement pour un temps et pour le cas en vue duquel elle a été accordée⁹¹. Mais cela ne l'empêche pas de confondre la

⁸⁷ P. FOURNIER, *Yves de Chartres et le Droit canonique*, p. 58: « La célèbre introduction qui précède le Décret et la Panormia [. . .] n'est autre chose qu'un traité de la dispense. »

⁸⁸ Il y aurait eu pour le faire pencher dans ce sens le fait que la plupart des collections venues au jour sous le pontificat de Grégoire VII avaient pour auteurs soit des évêques, soit des cardinaux: Anselme, évêque de Lucques; le cardinal Atton; le cardinal Grégoire. Par ailleurs les collections les plus saillantes de la période antérieure à Grégoire VII avaient eu pour auteurs, elles aussi, des ecclésiastiques constitués en dignité: Réginon, abbé de Prum, Abbon, abbé de Fleury (voir dans la *Revue de l'Université d'Ottawa*, 21 (1951), p. 206 *-209 * et 210 *, note 49).

⁸⁹ Voir plus haut note 86.

⁹⁰ S. ROMANI, *Elementa Juris Ecclesiæ publici*, t. I, *De hominum societate*, Romæ 1936-1937, p. 147-148: « Mutantur [. . .] leges aut voluntate expressa legislatoris aut legitima consuetudine, utrumque multifariam; nam aut lex ipsa aufertur (= abrogatio), aut per contrariam legem consuetudinemve averitur (= abrogatio), aut in eisdem aliquid additur (= obrogatio), aut aliquid demitur (= derogatio), aut aliquid mutatur (= subrogatio). » — Voir aussi du même auteur, *De norma juris*, Romæ 1937, p. 219-225.

⁹¹ YVES, *Lettre 237 à Jean, archevêque de Lyon: P.L.*, t. 162, col. 242 B-C: « Cum ergo ea quæ æterna lege sancita non sunt, sed honestate et utilitate Ecclesiæ instituta vel prohibita, pro eadem occasione ad tempus remittitur pro qua inventa sunt, non est institutorum damnosa prævaricatio, sed laudabilis et saluberrima dispensatio. »

dispense avec l'interprétation de la loi. La dispense, en effet, fait partie intégrante de sa méthode d'interprétation: méthode qui consiste à adapter les lois aux besoins des temps⁹². De cette confusion il ne s'inquiète pas outre mesure; il ne faudrait pas lui en vouloir non plus: il est moins un homme d'école, qui cherche à creuser des notions, qu'un homme de gouvernement.

Quoique la notion même de la dispense soit ainsi loin d'avoir chez l'évêque de Chartres les contours précis que nous lui donnons de nos jours, il ne faudrait pas croire qu'il ait, pour autant, laissé en suspens les questions qui en concernent la concession. Se fondant, en effet, sur l'autorité de saint Cyrille d'Alexandrie, il compare la dispense à une nécessité inhérente au voyage mouvementé de l'Église à travers les âges; il la compare à l'opération si bien connue, qui s'impose en cas de tempête: le lestage⁹³. S'il fallait appliquer partout le droit strict, écrit-il, les ministres de l'Église n'auraient qu'à renoncer à leur administration et à se retirer du monde⁹⁴. Aussi ce serait selon lui une grave erreur de s'en tenir à la rigueur de la discipline, là où la foi et la morale sont suaves; nous devons alors, dit-il, tempérer les règles ecclésiastiques pour empêcher la ruine

Voir aussi *Prologue: P.L.*, t. 161, col. 58 C-D: « Quæ hactenus certarum remisimus consideratione causarum, antiquis deinceps custodienda sunt regulis, ne quod *ad tempus* pia lenitate concessimus, justa post ultione plectamus. Nec tantum hoc in ecclesiasticis observandum est regulis, sed etiam in ipsis legibus. De venerandis legibus legitur Romanis. Quodcumque Imperator per epistolam constituit; vel cognoscens decrevit, vel edicto præcepit legem esse constat. Hæ sunt, quæ constitutiones appellantur. Plane ex his quædam sunt quæ personales appellantur, quæ *nec ad exemplum trahuntur, quoniam nec hoc princeps vult*. Nam quod alicui ob merita indulset, [. . .] si cui pœnam irrogavit, [. . .] exemplum subvenit *personam non transgreditur*. Possemus de hujusmodi plurimas rationes, plurima exempla colligere, sed prudenti lectori et ei qui novit de paucis plurima intelligere debent prædicta sufficere. » (C'est nous qui soulignons.)

⁹² YVES, *Prologue: P.L.*, t. 161, col. 47 C: « Quicumque ecclesiasticus doctor ecclesiasticas regulas *ita interpretatur aut moderatur* ut ad regnum charitatis cuncta quæ docuerit vel exposuerit referat, nec peccat nec errat [. . .]. »

⁹³ YVES, *Lettre 214 au primat de Belgique: P.L.*, t. 162, col. 218 B-C: « Monente Cyrillo Alexandrino, sicut nautæ in mari periclitantes cum non habeant spem servandorum omnium negotiorum suorum quædam projiciunt, ut quædam servant: sic in dispensationibus ecclesiasticis ubi non periclitatur fidei veritas et morum honestas, quædam instituta temperare debemus ut tantis Ecclesiæ ruinis subvenire valeamus. »

⁹⁴ YVES, *Lettre 190 au souverain pontife Paschal II: P.L.*, t. 162, col. 197 A: « Si enim vult Apostolica auctoritas omnia quæ medicinali condescensione dispensantur districte judicare, oportebit pene omnes ministros administrationibus suis renuntiare aut de mundo exire. »

de la société chrétienne⁹⁵. Des passages de ce genre se rencontrent presque à chaque page des lettres de l'évêque de Chartres⁹⁶.

Par ailleurs, il faut remarquer que la dispense ne peut s'accorder, selon Yves, quand ce sont les préceptes immuables qui sont en jeu⁹⁷; il faut noter aussi que le droit de dispenser ne saurait s'exercer sans une juste cause; et si jamais cette juste cause venait à cesser d'exister, du coup la dispense n'aurait plus de raison d'être⁹⁸. Quant aux causes motivant la dispense, quoiqu'elles doivent habituellement se déduire de l'intérêt collectif, cependant elles peuvent être aussi des motifs d'ordre privé. Ainsi, nous dit-il, c'est selon la qualité des personnes, l'opportunité des lieux et des temps, qu'il convient d'accorder ou de refuser aux concubins la permission de contracter mariage⁹⁹. Ailleurs, lorsqu'il demande à Pascal II de dispenser le nouvel archevêque de Reims de l'obligation de se présenter en cour de Rome, il sollicite cette faveur « propter Ecclesiæ necessita-

⁹⁵ YVES, *Prologue: P.L.*, t. 161, col. 54 C: « Dispensationes rerum nonnumquam cogunt parum quid [. . .] foras exire, ut majus aliquid lucrifaciant. Sicut enim ii qui mare navigant tempestate urgente, navique periclitante, anxiiati quædam exonerant, ita et nos cum non habemus salvandorum omnium negotiorum penitus certitudinem, despiciamus ex his quædam ne cunctorum patiamur dispendio. » (C'est nous qui soulignons.)

⁹⁶ Voir par exemple, YVES, *Lettre 55: P.L.*, t. 162, col. 67 A-B: « Neque enim damnose aliquando rigor canonum remittitur, ubi multorum utilitati providetur. » *Lettre 144: P.L.*, t. 162, col. 151 A: « Dispensationis autem modus nulli unquam sapientium displicuit. » — *Lettre 145: P.L.*, t. 162, col. 151 C: « Sugerimus [. . .] ut rigorem justitiæ [. . .] consultiioni moderatione remittitur [. . .] ». Voir encore *Lettre 146: P.L.*, t. 162, col. 151 D-152 A; *Lettre 147: P.L.*, t. 162, col. 152 D-153 A.

⁹⁷ YVES, *Prologue: P.L.*, t. 161, col. 51 A: « In his igitur in quibus observatis salus acquiritur, vel in quibus neglectis mors indubitata consequitur, nulla est admitenda dispensatio. »

⁹⁸ YVES, *Prologue: P.L.*, t. 161, col. 51 A: « In his vero, quæ propter rigorem disciplinæ, vel muniendum salutem posteriorum sanxit diligentia, si honesta vel utilis sequatur compensatio, potest præcedere auctoritate præidentium diligenter deliberata dispensatio. » — *Ibid.: P.L.*, t. 161, col. 57 A: « Papa Gelasius dicit quoniam ubi necessitas non est, incontrovertibilia maneant Sanctorum Patrum decreta. Et SSmus. Papa Leo in eodem spiritu præcepit dicens: ubi necessitas non est, nullo modo violentet Sanctorum statuta. Ubi vero necessitas fuerit, ad utilitatem Ecclesiæ qui potestatem habet, ea dispenset. Ex necessitate enim fit mutatio legis. » — *Ibid.: P.L.*, t. 161, col. 53 C: « Quo necessitas pro remedio reperit, cessante necessitate, debet utique cessare pariter quod urgebat. Quia alius est ordo legitimus, alia usurpatio quam ad præsens fieri tempus impellit. » — *Ibid.: P.L.*, t. 161, col. 58 B: « Sic aliæ dipensationes salubri deliberatione admissæ debent et ipsæ cessare, cessante necessitate, nec est pro lege habendum quod aut utilitas suasit, aut necessitas imperavit. »

⁹⁹ YVES, *Lettre 16 à Walter, évêque de Meaux: P.L.*, t. 162, col. 29 A: « In quibus sentiis non alia mihi videtur esse distantia nisi ea quam inter se habent iudicium et misericordia, quæ toties in unum negotium conveniunt in discretione rectorum, ita consistunt ut habita consideratione salutis pro qualitate personarum, pro opportunitate locorum et temporum, nunc severitas canonum possit exerceri, nunc indulgentia quibus oportebit, impendi. »

tem, deinde propter utilitatem et honestatem personæ¹⁰⁰. On conviendra facilement que ce n'est pas là le langage d'un homme qui n'accorderait des dispenses que pour des motifs de bien public¹⁰¹. De son côté Bernold de Constance n'a pas un autre langage¹⁰², quoiqu'il ne semble pas partager la tendance de l'évêque de Chartres à faire entrer la dispense dans la notion même d'interprétation.

Parvenus au terme de cette étude, s'il nous fallait faire le bilan de l'activité des canonistes dont nous avons étudié la méthode, nous pourrions dire que les générations qui précédèrent Yves de Chartres et Bernold de Constance, préparèrent, sans s'en douter, le travail de ces deux derniers. Nous n'avons donc pas sous le pontificat d'Urbain II une révolution sans attache avec le passé, mais simplement la prise de conscience de l'aspiration jusque là confuse, à l'interprétation par l'histoire et la dialectique.

Quant à Yves de Chartres et Bernold de Constance, nous ne croirions pas être loin de la vérité, si nous disions que le premier est plutôt un *praticien de l'interprétation*; il ne faut pas lui demander où finit l'interprétation proprement dite, et où commence l'exercice du pouvoir discrétionnaire des supérieurs hiérarchiques sur la loi: c'est comme si l'on demandait à un entrepreneur de faire une conférence sur la résistance des matériaux. Le second, par contre, semble prendre goût au *travail d'explication lui-même*, quoique nulle part il n'exclue que l'explication des lois soit en vue de leur application.

Quant à l'influence immédiate exercée par l'un et l'autre, si on doit dire d'une part que les règles de critique textuelle élaborées par Bernold de Constance devaient rester sans effet, d'autre part il

¹⁰⁰ YVES, *Lettre 250: P.L.*, t. 162, col. 256 C.

¹⁰¹ J. BRYN, *De Dispensatione in Jure canonico*, Bruges 1925, p. 49: «De causa requisita ad dispensationem agendo Bernaldus et Yvo videntur aliquatenus recedere a doctrina eousque recepta.»

¹⁰² BERNOLD, *De Excommunicatis vitandis: Libelli de Lite*, t. II, p. 116: «Ratio temporum nonnumquam rigorem canonum remitti cogit, sicut Beatus Innocentius papa in quibusdam faciendum decrevit, qui hac vita in voluptatibus transacta demum in fine penitentiam simul et reconciliationem expetivit [. . .]. Aliquando etiam et ipsa multitudo delinquentium rigorem disciplinæ non admittit, ut quod a multis peccatur canonicè vindicari non possit [. . .]. Ipsa quoque consideratio fragilitatis humanæ nonnumquam rigorem canonum cogit emollire [. . .] Eodem nodo et spontaneæ confessio canonicam severitatem [. . .] mitigare consuevit.»

faut reconnaître que les autres directives données par eux contribuèrent grandement à accroître le souci de mettre de l'ordre dans les milliers de textes qui avaient fixé la discipline de l'Église au cours des temps. Et, c'est précisément ce qui permettra à Gratien de mettre au jour la « *Concordia discordantium canonum* ».

Jean-Marie SALGADO, o.m.i.

Les Cayes, Haïti.

Les derniers ouvrages de Mgr Grabmann¹

M^{sr} Martin Grabmann, professeur à l'Université de Munich et l'un des grands pionniers de l'histoire de la philosophie et de la théologie scolastiques, est décédé en 1949. Au nom et à l'honneur de ce grand écrivain catholique, il faut rattacher l'édification d'une vaste œuvre littéraire de quelque cinquante travaux scientifiques dont il ne nous appartient pas ici d'évoquer l'importance et l'originalité. Le faible hommage que nous pouvons rendre à cet homme de science, nous le présenterons dans un essai d'analyse de ses derniers ouvrages.

A l'occasion d'un séjour d'étude à Rome, Grabmann, jeune prêtre, devait rencontrer les savants pères Denifle, o.p., et Ehrle, s.j., futurs cardinaux de l'Église, chez qui il puiserait l'élan vers le travail de toute sa vie, l'histoire de la scolastique. Pendant un demi-siècle, tous ses efforts et ses talents seront mis au service de la cause intellectuelle catholique, contribuant ainsi, dans une large mesure, à créer un jugement plus objectif et plus compréhensif sur la philosophie et la théologie scolastiques, même dans les milieux non catholiques. L'œuvre scientifique de Grabmann fut souvent honoré par l'Église et les institutions de haut savoir. Quatre universités (Louvain, Milan, Budapest, Innsbruck) lui ont accordé le doctorat honorifique, et beaucoup d'académies et de sociétés scientifiques l'ont inscrit parmi

¹ Martin GRABMANN, *Thomas von Aquin. Persönlichkeit und Gedankenwelt*, Koesel, Muenchen und Kempten, 1946, 231 p.

Martin GRABMANN, *Das Seelenleben des heiligen Thomas von Aquin*. Paulusverlag, Freiburg Schweiz, 1949, 124 p.

Martino GRABMANN, *Guglielmo di Mærbeke, O.P., il traduttore delle opere di Aristotele*, Roma, Pontificia Università Gregoriana, 1946, 193 p. (Miscellanea Historiæ Pontificiæ, vol. XI.)

Martin GRABMANN, *Die theol. Erkenntnis — und Einleitungslehre des hl. Thomas von Aquin auf Grund seiner Schrift « in Boethium de Trinitate »*. Paulusverlag, Freiburg Schweiz, 1948, xv-392 p.

Martin GRABMANN, *Die Werke des hl. Thomas von Aquin. Eine literarhistorische Untersuchung und Einfuehrung. 3 stark erweiterte Auflage*, Muenster Westf., Aschenforfsche Verlagsbuchhandlung, 1949, xiii-478 p.

leurs membres d'honneur. Le regretté professeur doit être considéré comme un pionnier et un explorateur. Ceci marque à la fois son mérite et son champ d'action: il fut un initiateur. L'explorateur qui parcourt un pays fait la connaissance des choses les plus remarquables, mais les générations suivantes, tablant sur le travail déjà fait, pourront jouir de découvertes encore plus grandes. Le mérite fondamental se rattache quand même au travail courageux de celui qui a attiré leur attention sur ce pays. C'est la situation de M^{SR} Grabmann et de chaque historien, et plus ou moins de chaque savant. D'ailleurs le savant prélat lui-même avait déjà très bien discerné les éléments passagers des éléments durables dans la philosophie et la théologie scolastiques, assigné le caractère d'initiation de beaucoup de ses travaux scientifiques dont l'achèvement serait l'œuvre des successeurs. Il était persuadé, comme saint Thomas, que la parfaite découverte de la vérité et le progrès de la science et de la culture sont une œuvre collective de toutes les générations et de tous les peuples. De cette conviction proviennent aussi la modestie du savant professeur, son jugement pondéré, son estime à l'égard des découvertes des autres savants et son acceptation empressée des résultats de leurs recherches sérieuses.

Je ne veux tout de même pas trop accentuer le caractère passager de l'œuvre scientifique du regretté savant catholique, puisqu'il nous a laissé des travaux qui dureront à cause de leur valeur et leur importance.

L'attitude du pionnier et de l'explorateur explique aussi le fait que l'auteur a abordé tant de questions historiques disparates sans souci appaissant de centralisation sur un point déterminé. Il faut reconnaître que M^{SR} Grabmann a traité presque tous les sujets de la philosophie et de la théologie scolastiques, des questions de méthodologie, de logique, de morale et de métaphysique, de théologie dogmatique et mystique. Mais on ne doit pas oublier d'autre part l'aspect historique de ce travail, l'orientation générale de cette recherche à l'allure si disparate en fonction de la doctrine scolastique, surtout celle de saint Thomas, dans sa portée historique comme synthèse féconde et durable de la science grecque et de la sagesse chrétienne. Oui, la doctrine de saint Thomas était le point de mire de toutes ses

recherches; c'est pourquoi déjà le premier travail de sa jeunesse sacerdotale et encore le dernier ouvrage de sa vieillesse portent sur l'œuvre de saint Thomas. En 1899, il publiait *Der Genius der Werke des hl. Thomas und die Gottesidee*, et en 1948, à la veille de sa mort il nous livrait *Die Werke des hl. Thomas von Aquin*. Entre ces deux ouvrages prennent place un grand nombre de livres et d'articles qui portent sur des points de la doctrine de saint Thomas, par exemple *Die Lehre des hl. Thomas von der Kirche als Gotteswerk*, Regensburg 1903; *Die Idee des Lebens in der Theologie des hl. Thomas.*, Paderborn 1921; *Der goettliche Grund menschlicher Wahrheitserkenntnis nach Augustinus und Thomas von Aquin*, Muenster 1924; *Die Kulturphilosophie des hl. Thomas von Aquin*, Augsburg 1925, *Einguehrung in die summa theologiæ de hl. Thomas.*, Freiburg 1928. Cette tendance et cette prédilection se manifeste d'une façon frappante dans ses derniers ouvrages que je veux résumer ici.

* * *

En 1946 M^{sr} Grabmann publiait sous forme corrigée et augmentée la 7^e édition de son *Thomas von Aquin. Persoenlichkeit und Gedankenwelt*. Comme le titre l'exprime déjà, ce livre a pour objet la personnalité et la doctrine de saint Thomas. La première partie se compose de cinq chapitres (la vie — l'œuvre littéraire — l'originalité scientifique — les sources — la discussion à propos de la doctrine thomiste). Cette première partie nous manifeste, surtout dans le chapitre sur « L'originalité scientifique de saint Thomas », l'historien bien averti qui connaît à fond l'état de la philosophie et de la théologie au temps de saint Thomas et qui peut bien juger du progrès fait par lui. Bien que l'exposé soit assez court, nous voyons devant nos yeux se dessiner le portrait attirant de l'homme et du savant que fut saint Thomas d'Aquin.

La deuxième partie se divise sous les titres suivants: « L'être et le connaître. » « La raison et la foi — Dieu, son existence et son essence — Dieu et le monde — La nature de l'âme humaine — L'intelligence humaine. » « L'intellectualisme thomiste — L'Éthique — Sociologie — Éthétique — Le christianisme et l'Église catholique. » Cette partie donne seulement les points essentiels de la doctrine thomiste. Il y a certainement aussi en langue allemande des livres plus volu-

mineux et plus approfondis à ce sujet, mais c'est à dessein que l'auteur limite son exposé afin d'atteindre un public plus nombreux. A cause de la présentation de la matière d'une façon si claire et si concise, de la fermeté de la doctrine et de la noblesse du langage, ce livre est déjà devenu une œuvre classique et très répandue en Allemagne. Aussi est-il traduit en presque toutes les langues culturelles, même en japonais, contribuant ainsi à promouvoir la connaissance de la doctrine de saint Thomas et l'appréciation de sa personnalité.

* * *

Ce livre poursuit donc le but de familiariser le lecteur avec la personnalité scientifique et la doctrine de saint Thomas, tandis que *Das Seelenleben des hl. Thomas* (déjà à sa 3^e édition en 1949) réédité presque en même temps, essaye d'en pénétrer la vie intérieure. Tâche très difficile, parce que les documents historiques n'abondent pas beaucoup ce sujet; on est d'autant plus étonné de voir s'en dégager un portrait si sympathique du saint et savant Docteur Angélique. C'est pourquoi ce livre est très précieux et presque sans pareille dans la littérature thomiste, du moins en allemand; nous croyons que ce tableau dressé avec tant d'amour et d'habileté gagnera à saint Thomas beaucoup d'amis et d'admirateurs. La méthode suivie par Grabmann est à la fois originale et ingénieuse. D'abord il collectionne minutieusement toutes les notes biographiques que nous donnent les œuvres de saint Thomas, surtout ses opuscules, et les témoignages déposés au procès de sa canonisation. Le matériel rassemblé ainsi est assez maigre et sec; mais par une profonde analyse, l'auteur y découvre trois notes caractéristiques dans la personnalité de saint Thomas: la sagesse, la charité et la paix. Il montre ensuite — et en cela consiste sa conception profonde et originale — comment l'œuvre scientifique de saint Thomas reflète ses hautes qualités mises en relief. Ce triptyque gagne de vives couleurs sur l'arrière-plan de la doctrine thomiste dressé par l'auteur d'une main maîtresse. C'est donc toute une théologie des vertus avec ses richesses spirituelles que l'auteur développe pour rendre vivants les maigres et monotones énoncés des témoins au procès de canonisation. Et enfin l'auteur met en lumière, comment la sagesse, la charité et la paix se trouvent dans le Christ,

Dieu fait homme, modèle et source de toute perfection surnaturelle, en accentuant ainsi l'aspect christocentrique dans la vie de notre saint, qui fut « le plus saint parmi les savants et le plus savant parmi les saints » (card. Bessarion). Vraiment un livre précieux d'une beauté fraîche et sublime et d'une valeur théologique considérable entièrement empreint d'un profond amour et d'une intime familiarité avec l'œuvre et la personnalité de saint Thomas, qu'on souhaite vivement trouver entre les mains de chaque étudiant en doctrine sacrée.

* * *

Pour mieux comprendre la synthèse thomiste dans son originalité et dans son contexte, M^{sr} Grabmann s'était toujours intéressé à la question de l'introduction des œuvres aristotéliennes en Occident. Parmi ses rapports adressés à l'Académie de Munich, datant de 1921-1944, quinze travaux sur vingt traitent de l'aristotélisme médiéval. Le problème des traductions latines d'Aristote et de ses commentateurs, et celui de l'attitude des souverains pontifes à l'égard de la propagation des livres et des doctrines aristotéliennes y jouent un rôle de premier plan. Le professeur Grabmann aborde ces thèmes par deux publications dans la série « *Miscellanea Historiæ Pontificiæ* ». Déjà en 1941 il publiait *I divieti ecclesiastici di Aristotele sotto Innocenzo III e Gregorio IX* (vol. VI de la collection) et en 1946 il éditait le livre *Guglielmo di Moerbeke, O.P., il traduttore delle opere di Aristotele* (vol. XI de la collection). Les deux principaux traducteurs d'Aristote en latin sont l'anglais Robert Grosseteste et le flamand Guillaume de Moerbeke. A la suite de Francheschini, qui consacrait en 1933 une savante étude à l'œuvre de traduction de l'évêque de Lincoln², Grabmann rendait hommage au grand traducteur Guillaume de Moerbeke.

Dans le premier paragraphe du premier chapitre (p. 1-85) il nous renseigne sur l'attitude de la faculté parisienne et des souverains pontifes à l'égard de ce nouveau courant aristotélien au XIII^e siècle. Les esprits étaient divisés à l'Université de Paris et l'attitude des papes changeante. Ceux-ci insistaient surtout sur une épuration d'Aristote à la base des meilleures traductions latines. A ce but tendent dans

² Roberto Grossetesta, *Vescovo di Lincoln e le sue traduzioni latine*, Venezia 1933.

une large mesure les nouvelles traductions et revisions faites par Guillaume de Mœrbeke, qui a donc un grand mérite dans l'introduction d'Aristote en Occident, favorisant ainsi une meilleure interprétation de ce grand philosophe, tout en préparant le grand travail de saint Thomas. Dans le deuxième paragraphe, l'auteur nous décrit la vie de Guillaume. Nous en apprenons ainsi les étapes importantes: né en Brabant, probablement en 1215, il entra chez les Dominicains, étudia en Grèce, à Nicée et à Thèbes, fut pénitencier, chapelain et professeur à la cour pontificale d'Urbain IV, prit part au concile d'union de Lyon, fut élu archevêque de Corinthe et mourut en 1286. Nous apprenons également ses relations avec les savants de son temps: Giovanni Campano, Witelo, Henri Bate de Malines, Rosello di Arezzo et surtout saint Thomas. Et c'est le mérite de saint Thomas d'avoir demandé à son confrère, savant philologue, de faire de nouvelles traductions d'Aristote sur l'original grec.

Le chapitre II (p. 85-147) traite de ses traductions d'Aristote et des commentateurs grecs de ce dernier. Les chapitres III, IV et V parlent des traductions des œuvres de Proclus, des mathématiciens et des médecins grecs. Voici un schéma des conclusions de ces chapitres:

Chapitre II:

1. Traductions d'Aristote:

a) *Libri naturales* (1260-1270):

1° *Physica* — revision.

2° *De Cælo et Mundo* (1260) — les deux premiers livres sont une revision de la traduction de Robert Grosseteste; les livres 3 et 4, une nouvelle traduction.

3° *De Generatione et Corruptione* — probablement une revision de la traduction de Henri Aristippe.

4° *Metereologica* (1260) — nouvelle traduction des trois premiers livres; le quatrième, une revision de la traduction de Henri Aristippe.

5° *De Anima* (1268) — revision d'une ancienne traduction latine.

6° *Parva Naturalia: De sensu et sensato, de memoria et reminiscencia, de somno et vigilia, de longitudine et brevitate vitæ, de juventu et senectute, de expiratione et respiratione, de morte et vita* — probablement une revision d'une ancienne traduction latine; mais d'après Lacombe, l'auteur de cette revision n'est pas certain.

b) *Libri metaphysicales* (1265-1268) — revision de la *Metaphysica mediæ translationis* et nouvelle traduction du XI° livre (K) jusque là inconnu en Occident.

c) *Libri morales*:

1° *Ethica* (c. 1260) — retouche de la traduction de Robert Grosseteste. Mansion conteste que Guillaume en soit l'auteur, contre Francheschini,

Pelster, Salmàn et Grabmann. Saint Thomas utilise les deux traductions dans son *Commentaire de l'Éthique à Nicomaque*, ainsi que celle de Robert Grosseteste, dans une large mesure.

- 2° *Politica* (1260) — traduction nouvelle des trois livres (Lacombe, Grabmann), ou revision des deux premiers livres d'après une version ancienne et nouvelle traduction du 3° livre (Francheschini, Pelster).
- 3° *Rhetorica* — nouvelle traduction.
- 4° *Epistola ad Alexandrum* (écrit pseudo-aristotélicien) — probablement traduit en latin par Guillaume de Mørbeke.
- 5° *I Rhetorica ad Alexandrum* — cette traduction n'est pas de Guillaume, comme Grabmann l'avait cru autrefois.

2. Traductions des commentateurs grecs d'Aristote (p. 127-147):

- a) AMMONIUS, *in Perihermeneias* (1268 à Viterbo).
- b) SIMPLICIUS:
 - 1° *In prædicamenta* (1266 à Viterbo).
 - 2° *Super de Cælo et Mundo* (1271 à Viterbo).
- c) ALEXANDER DE APHRODISIA:
 - 1° *Super De Sensu et Sensato* — le père Théry conteste que Guillaume soit l'auteur de cette traduction, contre Mansion, Lacombe, Geyer, Pelzer et Grabmann.
 - 2° *Super Metereologica* (ca 1260 à Nicée).
- d) THEMISTIUS, *super De Anima* (probablement 1268).
- e) JOHANNES PHILOPONUS, *super III De Anima* (1268 à Viterbo) — autrefois l'auteur avait nié que Guillaume en fût le traducteur.

Chapitre III — PROCLUS (p. 147-160):

1. *Elementatio Theologica* (1268 à Viterbo).
2. *De Fato, de Providentia, de Malo* (1280 à Corinthe).
3. *Commentaire sur Timæus* — probablement un fragment seulement.
4. *Commentaire sur Parménide* — avec la fin, qui fait défaut dans l'original grec.

Chapitre IV — Traductions des écrits dathématiques (1269) d'Archimède, d'Eutochius, de Ptolémée et de Heron, qui se trouvent dans le code Vat. Ottob. lat. 1850 (c'est le seul autographe que nous ayons de Guillaume de Mørbeke) (p. 160-165).

Chapitre V — Traductions des œuvres médicales (p. 166-168).

1. GALENUS, *De Alimentis* (1277).
2. HIPPOCRATES, *De Prognosticationibus Ægritudinum secundum Motum Lunæ*.

Dans le chapitre VI (p. 168-194), l'auteur traite de l'appréciation des traductions de Guillaume par les humanistes et les philologues modernes. En dépit du jugement très défavorable de Roger Bacon, qui doit être considéré comme injuste et exagéré, les traductions de Guillaume s'établirent dans l'enseignement universitaire et furent communément appréciées par les auteurs du moyen âge et même par

les humanistes et les philologues modernes comme étant très fidèles, bien que l'expression et la construction latine en soient maladroites. Reste à noter que l'auteur fait preuve d'une vaste connaissance de toute la littérature sur le sujet traité et porte un jugement très pondéré; il reconnaît, de plus, la valeur des recherches des autres historiens (Lacombe, Francheschini, Keeler, Mansion, Pelster, Pelzer, Birkenmayer, Du Corte) et philologues modernes (Dittmeyer, Heiberg, Susemihl, Rudberg), ne se gênant pas de corriger ses opinions antérieures lorsqu'il y a lieu (p. 117, 140). Cette étude, nonobstant quelques travaux récents, garde sa grande importance, en particulier pour établir la chronologie de quelques écrits de saint Thomas.

Grabmann naturellement sait apprécier la valeur des recherches historiques: n'ignorant pas que la connaissance des problèmes posés dans le passé et des solutions apportées conduit à une meilleure vue d'ensemble et à une plus profonde pénétration de la vérité, il a surtout bien jugé de la valeur relative des recherches historiques, persuadé qu'elles n'ont pas de but en elles-mêmes, mais doivent contribuer à la recherche de la vérité. Il a parfaitement partagé l'opinion de saint Thomas à l'égard des études historiques, qui s'expriment d'une façon si claire dans son commentaire sur le *De Cælo et Mundo* où il dit: « quidquid autem horum sit, non est nobis multum curandum, quia studium philosophiæ non est ad hoc, quod sciatur, quid homines senserint, sed qualiter se habeat veritas rerum³. » C'est pourquoi ses travaux ne se sont pas épuisés dans les questions purement littéraires et philologiques, mais se sont attachés à la solution des problèmes actuels et pour servir à la découverte de la vérité.

* * *

Cela vaut aussi pour son livre *Die theol. Erkenntnis — und Einleitungslehre des hl. Thomas von Aquin*, qui porte sur l'épistémologie théologique sous forme d'un commentaire historique de l'opuscule de saint Thomas *In Boethium de Trinitate*. Le premier chapitre (p. 1-33) se divise en deux paragraphes, dont le premier traite de l'authenticité des opuscules sacrés de Boèce et de leur influence sur la pensée médiévale, et le deuxième, des questions lit-

³ In *De Cælo et Mundo*, I, 22.

téraires historiques du commentaire de saint Thomas sur cet opuscule. Le deuxième chapitre (p. 33-44) explique le prologue de saint Thomas en soulignant l'originalité et la profondeur de ses pensées. Les troisième et quatrième chapitres (p. 44-186) forment la substance de ce commentaire et du problème posé concernant l'épistémologie théologique.

Le troisième chapitre porte en particulier sur la possibilité d'une connaissance naturelle certaine en rejetant, d'une part, toute forme d'illumination divine spéciale ou d'innéité dans l'âme humaine, et en marquant, d'autre part, les limites de la connaissance naturelle de l'essence divine. Ici sont donc réfutées à la fois la théorie augustinienne de l'illumination divine et celle des idées innées de l'ontologisme des temps modernes. L'exposé de l'auteur est clair et pondéré, car il ajoute toujours des textes parallèles tirés des autres œuvres de saint Thomas; apport très à point, surtout dans la question de la connaissance naturelle de l'essence et des attributs divins, car saint Thomas, dans son commentaire sur l'opuscule de Boèce, où il subit encore l'influence de la théologie négative du Pseudo-Denys, comme dans le *De Veritate*⁴, le *Contra Gentiles*⁵ et le *De Potentia*⁶, est moins explicite que dans la Somme. L'exposé du commentaire de saint Thomas est heureusement complété par des questions parallèles chez Bernard Trilia (p. 51-74, 86-96), dont l'ontologie est brillamment réfutée.

Le chapitre IV (p. 101-186) est la partie la plus importante du volume: il y traite, après une introduction littéraire historique, les questions suivantes: licéité de la spéculation théologique, notion de la théologie comme science, application des termes et des arguments philosophiques à la théologie.

Dans la première question, il prouve la licéité et même la nécessité de la spéculation théologique à condition toutefois d'observer les règles suivantes: éviter la présomption, admettre la primauté de la foi sur la raison et garder la mesure correspondant à l'intelligence individuelle. La solution et le raisonnement de saint Thomas sont

⁴ *De Veritate*, q. 2, a. 1, ad 9.

⁵ III *Contra Gentiles*, cap. 49.

⁶ *De Potentia*, q. 7, a. 5, a. 14.

classiques: « Respondeo dicendum, quod cum perfectio hominis consistat in conjunctione ad Deum, oportet quod homo ex omnibus quæ in ipso sunt quantum potest ad Divina innitatur et adducatur, ut intellectus contemplationi et ratio inquisitioni Divinorum vacet sec. illud Psalmi LXXII: Mihi adhærere Deo bonum est⁷. »

C'est donc de la fin de l'homme que saint Thomas déduit la licéité et la nécessité de la spéculation théologique. L'union de l'homme à Dieu par l'amour⁸ est la fin surnaturelle de l'homme, et cette destination exige que l'homme, avec toutes les forces de son âme, se dirige vers Dieu. De ce fait résulte que l'intellect, puissance intellectuelle intuitive, doit s'adonner à la contemplation amoureuse de Dieu sans raisonnement, tandis que la raison, puissance intellectuelle discursive, soit chercher Dieu et les choses divines par voie discursive. Ici, l'auteur indique bien, en citant surtout les profondes pensées du père Gagnebet⁹, o.p., que la théologie, d'après la conception thomiste, ne vise pas en première ligne à la sanctification de la vie, mais à la connaissance et à la pénétration intellectuelle des vérités révélées, entraînant naturellement le perfectionnement de l'amour de Dieu. Dans ce même sens, le père Kleutgen, s.j., nous dit: « Le connaître ne gagne pas sa valeur uniquement par le fait qu'il meut et dirige le vouloir, mais aussi par cela qu'il perfectionne l'intelligence et nous fait participer intellectuellement aux biens suprêmes. Le connaître est la condition du bon vouloir et de l'agir, mais en même temps son fruit et sa récompense qui rend heureux¹⁰. »

Les questions suivantes portent sur la théologie comme science et sur ses rapports avec la raison. Ici est profondément exposée la doctrine thomiste: la théologie est une science au sens strict, mais une science subalterne, une science qui met à son service la raison avec toutes ses fonctions.

Contre les orgueilleuses tendances de l'aristotélisme hétérodoxe de la Faculté des Arts, qui méprisait le travail scientifique des théologiens, saint Thomas revendique pour la théologie la vraie notion

⁷ In *Boethium De Trinitate*, q. 2, a. 1, c.

⁸ « Adhærere Deo » a cette signification, comme l'auteur le montre par des textes parallèles (*Summ. theol.*, II^a-II^e, q. 23, a. 7; q. 27, a. 6, ad 3).

⁹ GAGNEBET, o.p., *La nature de la théologie spéculative*, dans la *Revue thomiste*, 1938, p. 216.

¹⁰ KLEUTGEN, s.j., *Die Theologie der Vorzeit V*, Muenster, 1874, p. 144.

de science. Certes, l'attaque ouverte n'avait pas encore commencé au temps où saint Thomas écrivait son commentaire sur Boèce, mais les tendances hostiles à la théologie, condamnées plus tard en 1277, envahissaient déjà les esprits. Saint Thomas part de la définition suivante de la science: « *Scientiæ ratio consistit in hoc, quod ex aliquibus notis alia ignotiora cognoscantur.* » C'est donc une notion très large de science, et non celle donnée par Aristote¹¹, qui exige des principes évidents comme point de départ. D'après cette notion, la théologie est une science parce que, partant des principes sûrs acceptés par la foi, participation de la science divine, elle arrive à l'aide de la raison discursive, à des connaissances nouvelles. Saint Thomas écrit en effet: « . . . alia [est scientia] sec. modum ipsorum Divinorum, ut ipsa Divina secundum seipsa capiantur, quæ quidem perfecte nobis in statu viæ est impossibilis, sed fit nobis in statu viæ quædam illius cognitionis participatio et assimilatio ad cognitionem Divinam, inquantum per fidem nobis infusam inhæreamus ipsi primæ veritati propter seipsam. Et sicut Deus ex hoc quod cognoscit se, cognoscit alia modo sui, id est simplici intuitu, non discurrendo, ita nos ex his quæ fide capimus primæ veritati inhærendo venimus in cognitionem aliorum secundum modum nostrum, scilicet discurrendo de principiis ad conclusiones¹². » Il s'agit donc, pour le théologien, comme le père Congar le note¹³, « de trouver et de reconstruire dans une science humaine les lignes, les enchaînements, l'ordre de la science de Dieu ». Saint Thomas défend ensuite, dans le même commentaire, la théologie-science contre sept arguments contraires, dont la solution du septième est remarquable à cause du card. Hannibaldus de Hannibaldis¹⁴. La difficulté est celle-ci: le point de départ de chaque science est l'intellect, parce qu'on arrive par l'intellect des principes à la science des conclusions. Mais dans la théologie l'intellect n'est pas le point de départ, mais plutôt le terme. Le cardinal donne la réponse suivante: « . . . dicendum, quod scientiarum primarum principium proximum est intellectus; earum vero scientiarum,

¹¹ *Anal. Post.*, I, 2, p. 71b9.

¹² *In Boethium De Trinitate*, q. 2, a. 2.

¹³ CONGAR, art. *Théologie*, dans *Dictionnaire de Théologie catholique*, t. XV, col. 279.

¹⁴ Card. HANNIBALDUS DE HANNIBALDIS, *In I sent.*, q. 1, prol., q. 1, a. 1, ad 2 (cité par GRABMANN, *Die theol. Erkenntnis — und Einleitungslehre . . .*, p. 141).

quæ sua principia ab aliis supponunt, proximum principium est credulitas principiorum ab aliis suppositorum, primum vero earum principium est intellectus. Perficitur tamen certitudo istarum scientiarum, cum per viam resolutionis in ipsum intellectum primorum principiorum perveniunt. Et similiter huius scientiæ proximum principium est fides eorum, quæ divinitus revelantur, primum vero principium est intellectus, quo Deus ista intelligit, qui est huius scientiæ finis, inquantum per hanc scientiam homo præparatur ad hoc quod deiformiter credibilia intelligat, vel perfecte in patria vel simplene in via. » Cette difficulté touche déjà à l'objection principale contre la notion de la théologie-science, qui consiste en ce que chaque science doit partir de principes évidents, ce qui ne se réalise pas pour la théologie. La solution de cette difficulté se trouve dans la définition de la théologie comme une science *subalternata*. La théorie de la subordination des sciences a été élaborée par Aristote lui-même¹⁵ et est appliquée par saint Thomas à la théologie dans son commentaire sur Boèce¹⁶ dans la Somme théologique¹⁷ (le texte des Sentences est une interpolation postérieure). D'après ces textes la théologie est une science subordonnée à la science évidente de Dieu et des bienheureux. Ici M^{er} Grabmann suit l'exposé profond du père Chenu¹⁸, o.p., qui met en relief ce concept de la théologie comme science *subalternata*, accentuant ainsi, d'une part, la haute dignité de la théologie comme continuation de la science de Dieu et des bienheureux et comme préparation efficace à la vision béatifique, et, d'autre part, la grave obligation pour le théologien de se baser continuellement sur les données révélées, de se nourrir de plus en plus de la foi et de vivre sa foi. La théologie est donc une science, une science *subalternata*; saint Thomas ajoute qu'elle est une science argumentative. Cette troisième qualité de la théologie est à noter tout spécialement aujourd'hui, où les courants d'irrationalisme et de faux mysticisme mettent en danger la vraie nature de la théologie et menacent ainsi les fondements de notre foi. L'importance de cette question apparaît déjà par sa longueur (40 pages) et ses subdivisions :

¹⁵ *Anal. Post.*, I, I, c. 7 et 10 (75 b 14 et 17 a 31).

¹⁶ *In Boethium de Trinitate*, q. 2, a. 2, ad 5; q. 5, a. 1, ad 5 et 6.

¹⁷ *Summ. theol.*, I^a, q. 1, a. 2.

¹⁸ D. CHENU, o.p., *La Théologie comme Science au XIII^e Siècle*, Paris 1943.

1° la marche de la pensée de cet article; 2° les textes parallèles chez saint Thomas; 3° les remarques historiques à la réponse principale; 4° les objections. Ici se posent beaucoup de problèmes toujours actuels: relation entre l'autorité et la raison dans la théologie; théologie positive ou spéculative; rapport entre la raison et la foi; la philosophie et la théologie, ou la possibilité d'une philosophie chrétienne. Le rapport de la théologie positive et spéculative est étudié d'après l'article 18 du *IV Quodl.*: « . . . quod magister determinans quæstionem theologicam magis debet uti auctoritatibus quam rationibus. » Le rôle de la raison dans la théologie est reconnu dans sa triple tâche — démonstration des préambules de la foi, illustration par des analogies du contenu de la foi, réfutation des objections contre la foi. La question des relations entre la philosophie et la théologie est résolue dans le sens d'une vraie autonomie de la philosophie quant à son objet et à ses principes, et d'une aide de la théologie, « cum omnes aliæ scientiæ sint ei quasi famulantes et præambulæ in via generationis¹⁹ ». Au fond, la solution de tous ces problèmes est tout simplement basée sur un principe fécond, à la fois métaphysique et théologique, d'où ressort d'une façon frappante la puissance intellectuelle de saint Thomas. C'est le principe de l'harmonie entre la nature et la grâce, entre la raison et la foi, entre l'être increé et l'être créé. De ce principe, saint Thomas déduit trois conclusions importantes: 1° d'une part, il est possible de rapprocher la vérité révélée de l'intelligence humaine par les analogies trouvées dans les créatures, et, d'autre part, il ne peut y avoir opposition réelle entre la vérité révélée bien comprise et correctement interprétée et la vérité philosophique; 2° toutes les objections de la raison contre la foi peuvent donc être écartées par la raison elle-même; 3° enfin, la vérité révélée est un perfectionnement du savoir humain qui cherche son propre intérêt au service de la foi.

A partir du chapitre V, l'auteur traite de la théologie comme science au XIII^e et au début du XIV^e siècle. Au premier paragraphe (p. 186-245), on nous laisse voir comment, jusqu'à saint Thomas, l'influence augustinienne prédomine en faisant de la théologie une sagesse plutôt qu'une science; celle-ci, en effet, exige l'évidence de ses prin-

¹⁹ *In Boethium de Trinitate*, q. 2, a. 3, ad 7.

cipes et vise au perfectionnement de l'intelligence. Mais l'influence d'Aristote commence déjà. Saint Augustin rayonne encore toutefois par: 1° Guillaume d'Auxerre, Jean de Treviso, Roland de Cremona; 2° l'école franciscaine ancienne: Alexandre de Halès, Odo Rigaldus, Guillaume de Melitona; 3° saint Bonaventure; 4° l'école dominicaine ancienne: Richard Fishacre, Robert Kilwardby; 5° saint Albert le Grand; 6° Ulric de Strasbourg.

Toutefois l'évolution vers la conception thomiste inspirée de l'épistémologie aristotélicienne, est amenée lentement par Guillaume d'Auxerre, Odo Rigaldus et saint Bonaventure. La doctrine de ce dernier est exposée par l'auteur avec beaucoup de sympathie; elle est, en effet, remarquable. Le docteur séraphique distingue trois manières de connaître par la foi: la méthode des simples fidèles, la méthode des exégètes et celle des théologiens; il oppose la méthode exégétique à la méthode proprement théologique. Celle-là possède le *modus præceptivus, exemplificativus, exhortativus, revelativus, orativus*, tandis que celle-ci suit le mode *definitivus, divisivus, collectivus, perscrutivus et inquisitivus*. Aussi l'objet de l'exégèse et de la théologie sont-ils différents; l'objet de l'exégèse est le *credibile ut credibile*, tandis que celui de la théologie est le *credibile ut intelligibile*. Saint Bonaventure emploie déjà le terme science *subalternata* pour la théologie, mais il s'agit chez lui d'un sens autre que celui employé par saint Thomas: à savoir, la subordination de la théologie à l'exégèse et non pas la subordination de la théologie à la science de Dieu et des bienheureux. Digne d'une mention spéciale encore, est l'exposé de saint Albert et surtout de son élève Ulric de Strasbourg, qui a composé le traité le plus développé du haut moyen âge sur les conditions et les principes de la science sacrée. Il se distingue par l'originalité et la profondeur des idées. Dans cet aperçu historique du premier paragraphe, l'auteur, tel qu'indiqué dans son avant-propos, doit en large mesure ses connaissances au livre du père Chenu, o.p., *La Théologie comme Science au XIII^e Siècle*, bien qu'il ait apporté beaucoup de nouveaux matériaux; mais il se montre plus indépendant dans les paragraphes suivants, qui traitent des théologiens postérieurs à saint Thomas, dont un grand nombre nous ont été révélés pour la première fois dans des recherches précéden-

tes de M^{re} Grabmann. C'est le cas pour les théologiens de l'école thomiste ancienne.

Le deuxième paragraphe (p. 245-281) traite des théologiens de l'entourage immédiat de saint Thomas — Bombolognus de Bologna, Petrus de Tarantasia, Hannibaldus de Hannibaldis, Romanus de Roma, Remigio de Girolami de Florence, — qui ne sont pas très personnels et répètent les idées et les mots mêmes de saint Thomas. Plus intéressant est le troisième paragraphe (p. 281-336) concernant les maîtres franciscains et séculiers. Quant aux maîtres franciscains nous apprenons que Richard de Mediaville et Gualterius de Bruges se rapprochent, comme d'ailleurs aussi dans d'autres points de doctrine, de la position de saint Thomas, tandis que Guillaume de Ware soutient plutôt la doctrine de l'école franciscaine ancienne et Duns Scot combat expressément la doctrine de saint Thomas.

Pour Duns Scot, la théologie n'est ni une science, ni une science *subalternata*, ni une science argumentative: il a toujours devant les yeux une notion de science plus restreinte²⁰, telle qu'exprimée par Aristote²¹ (An. Post. 1, 2). Selon l'opinion de Duns Scot, la science au sens strict requiert quatre conditions: 1° *quod sit certa, hoc est absque deceptione et dubitatione*, 2° *de cognito necessario*, 3° *causata a causa evidente intellectui*, 4° *applicata ad cognitum per discursum syllogisticum*²². La théologie n'est donc pas une science, parce qu'il lui manque la troisième condition; ni une science *subalternata*, parce que 1° la science *subalternans* et la science *subalternata* ont un objet différent, 2° la science *subalternans* et la science *subalternata* peuvent se trouver dans le même sujet, 3° la science *subalternans* cause dans la science *subalternata* un habitus scientifique. La théologie n'est pas non plus une science argumentative, comme saint Thomas l'affirme²³ en s'appuyant sur l'Écriture sainte, parce que la vérité révélée ne nous est pas donnée *per modum scientiæ demonstratiuæ, sed per modum auctoritatis Dei*.

²⁰ DUNS SCOT, o.f.m., *Op. Ox.*, I, prologus, q. 3, a. 9 et 10; III, dist. 24, q. unica; *Rep. Par.*, I, Prologus, q. 2; III, dist. 24, q. unica.

²¹ *Anal. Post.*, I, 2.

²² *Op. Ox.*, I, prologus, q. 3, a. 9, n. 26.

²³ *Summ. theol.*, I^a, q. 1, a. 8.

Les séculiers Henri de Gand et Godefroy de Fontaines étaient, comme Duns Scot d'ailleurs, des grands génies spéculatifs et très personnels. Henri de Gand, qui subit encore parfaitement l'influence augustinienne, revendique pour les théologiens une lumière spéciale, distincte de la lumière de la foi et de celle de la raison, en vue de mieux comprendre, interpréter et défendre la vérité révélée. Sa théorie d'une lumière spéciale est communément rejetée par ses contemporains comme superflue et dangereuse pour le mérite de la foi. Godefroy de Fontaines, qui a beaucoup apprécié saint Thomas et a publiquement²⁴ exigé la révocation de la condamnation de neuf thèses thomistes incluses dans la condamnation de 1277, a traité ce sujet d'une manière très profonde et pondérée. Il connaît deux définitions de la science. La première, qui se base sur saint Augustin²⁵, « *scientia enim dicitur communiter notitia alicuius prius ignoti, cum per rationes aliquas ex aliquibus evidentioribus et magis notis innotescit* », est identique à celle de saint Thomas²⁶. C'est une définition assez large, et en ce sens la théologie est une science. Mais il connaît aussi une définition stricte, qui est empruntée à Aristote²⁷. « *Notitia facta evidens per rationes certas et evidentes sic quod veritati sic notæ innititur intellectus propter evidentiam ipsarum rationum sec se.* » En ce sens la théologie n'est pas une science, mais on peut l'appeler *scientia fidei*. D'une grande importance est la question 3 du *IV Quodl.*, « *Utrum possit haberi certa scientia de conclusione elicita ex principiis solum creditis* », qui touche au problème de la science *subalternata*. Voici la réponse de Godefroy : l'évidence des conclusions correspond à l'évidence des principes. Bien qu'une conclusion puisse être tirée de principes de foi, dont la conséquence, i.e. la *necessitas consequentiæ* est l'objet du savoir, la conclusion elle-même, i.e. la *necessitas consequentis* ne peut pas être l'objet du savoir ; c'est pourquoi la théologie ne peut pas être nommée une vraie science *subalternata et argumentativa*.

Une position semblable est prise par Bernard de Thérines, abbé cistercien, tandis que Bernard d'Auvergne de l'ordre dominicain défend

²⁴ GODEFROY DE FONTAINES, *Quodl. XIII*, q. 5.

²⁵ *Epist. CXX ad Cons.*, c. I, 2.

²⁶ *In Boethium de Trinitate*, q. 2, a. 2.

²⁷ *Anal. Post.* I, 2.

la doctrine de saint Thomas contre Godefroy. Pierre d'Auvergne, l'élève de Godefroy de Fontaines et de Henri de Gand et probablement aussi de saint Thomas, dont il a achevé le commentaire sur le *De Cælo et Mundo*, a déjà élaboré une notion très moderne de la science. D'après lui la science peut être définie comme connaissance systématique d'un ensemble d'objets obtenu par la coordination de différentes espèces d'arguments, à savoir la démonstration *propter quid* et *quia*, le syllogisme de probabilité, l'induction, l'analogie et l'hypothèse. Il applique ensuite cette notion à la théologie, qui est donc une science proprement dite en raison de l'unité de l'objet et de la déduction rigoureuse en partant des principes certains. Mais n'est-il pas nécessaire que les principes soient aussi évidents? Non, répond-il, ce n'est pas nécessaire au début, parce qu'on peut partir des principes acceptés par la foi, qui plus tard seront connus plus ou moins clairement non par voie de démonstration, mais par simple intuition (Henri de Gand) à mesure que l'âme se purifiera des imaginations et des passions qui font obstacle à la contemplation parfaite de Dieu. Plus l'âme progresse dans sa purification, plus elle atteint la vérité des articles de foi. Mais il ajoute que la parfaite évidence ne sera obtenue que dans l'autre vie.

Le dernier paragraphe (p. 336-380) traite de la doctrine proposée dans l'école thomiste ancienne, dont l'attitude n'est pas uniforme. Tandis que Jean Quidort, Johannes de Sterngassen, Guillaume de Hothum, Thomas Sutton et Johannes Picardi de Lichtenberg suivent en général saint Thomas, Hervæus Natalis, chef de l'école thomiste française au début du XIV^e siècle, et Jean Regina de Naples, chef de l'école thomiste italienne à la même époque, se montrent plus indépendants. Hervæus Natalis, d'ailleurs élève fidèle et défenseur ardent de la doctrine thomiste, nie que la théologie soit une vraie science et une science *subalternata*. Mais il est conscient de son opposition à saint Thomas²⁸ et pour cela il essaye d'affaiblir la position contraire en disant: « unde mihi videtur quod, quando fr. Thomas in aliquo loco dicit theologiam esse scientiam subalternans, quod non intendit, quod theologia sic sit scientia subalterna quantum ad hoc quod scientia subalternata inventa ab homine habet processum scientificum,

²⁸ *Summ. Theol.*, I^a, q. 1, a. 2.

sed quantum ad hoc quod habet similitudinem cum ea. Theologia et quantum ad propter quid et quantum ad quia est, habet sua principia ut credita et ideo non habet rationem scientiæ proprie dictæ. »

Jean Regina de Naples, le meilleur thomiste au début du XIV^e siècle, a développé cette question dans ses quodlibets et ses questions disputées plus explicitement que tous les autres scolastiques. Il allègue dix-huit arguments contre la thèse que la théologie est une science proprement dite et après les avoir réfutés, il arrive aux assertions suivantes :

1° par rapport à des vérités que la théologie partage avec la métaphysique, et qui peuvent être prouvées rigoureusement, elle est une science ;

2° par rapport à son objet propre elle est une science *sec. se* ;

3° par rapport à nous, il faut distinguer : quant à la possibilité de ses principes, elle est une science au sens strict, parce qu'on peut prouver que ce qui ne contient pas une contradiction, est intrinsèquement possible et que les articles de foi ne contiennent pas de contradiction ;

4° quant à l'existence de ces principes, elle n'est pas une science au sens strict, mais une science au sens large, puisque la théologie communique une connaissance plus grande que la foi des simples fidèles à l'égard de ces principes (quant au lieu où ils se trouvent dans l'Écriture sainte, à leur interprétation, à leur possibilité, à leur défense) ;

5° enfin, la théologie peut être nommée *scientia consequentiæ*, parce que le théologien sait que les conclusions résultent d'une façon nécessaire des principes nécessaires.

Nous voyons ici que les pensées de Jean Regina sont plus amples que celles de saint Thomas dans son commentaire sur Boèce et que l'adhésion à la doctrine de saint Thomas n'empêche pas le développement ultérieur et l'originalité de l'exposé. Certes les grandes lignes indiquées par le docteur universel sont communément suivies par l'école thomiste, comme l'auteur nous le montre, à la fin de ses recherches, dans un aperçu historique à partir du moyen âge jusqu'à nos jours. C'est encore aujourd'hui l'enseignement de ses fidèles adhérents que la théologie est *scientia proprie dicta, sed in statu imper-*

fecto comme Scheeben l'exprime d'une manière classique dans son incomparable épistémologie théologique: « La science théologique mérite-t-elle le nom de science dans le même sens et au même titre que la science naturelle ? On ne l'appelle pas ainsi, dans le même sens, quand on fait entrer dans l'idée de science cette condition que la certitude des principes doit, comme celle des conclusions, reposer sur notre vue personnelle. On l'appelle ainsi, dans le même sens, quand on fait consister toute la notion de science dans les conclusions tirées des principes immédiatement certains. Dans ce dernier cas, la science théologique justifie même son titre à un plus haut degré que la science naturelle, car la certitude de ses principes est plus élevée, puisqu'elle est immédiatement puisée à la source suprême de toute certitude et qu'elle nous rend immédiatement certains des raisons réelles et fondamentales de son contenu (puissance et volonté de Dieu). Il y a, du reste, dans la connaissance même naturelle, des domaines qui ne demandent pas, pour être scientifiquement connus, d'être formellement appuyés sur des principes évidents, on peut en emprunter les principes aux conclusions d'une science plus haute, comme l'astronomie le fait pour les mathématiques. Aussi, les savants comme saint Thomas, admettent que la théologie est une science proprement dite, l'appellent *scientia subalternata*, en sous-entendant *Dei*, science réelle, il est vrai, mais que nous ne possédons qu'imparfaitement, et dont la culture exige que nous nous appuyions sur Dieu, dont nous sommes les disciples²⁹. »

L'œuvre de M^{sr} Grabmann, hormis quelques lacunes en raison d'un texte latin non encore critiquement établi, de quelques expressions maladroitement et de fautes typographiques, donne un bon aperçu historique du problème posé et une excellente initiation aux écoles et tendances théologiques du haut moyen âge, à l'aide d'une étonnante documentation de textes inédits; nous regrettons qu'il n'ait pas pu réaliser son désir de nous donner, sous forme de commentaire historique aux derniers chapitres du même écrit, une épistémologie philosophique. Il aurait ainsi achevé son œuvre célèbre sur la méthode scolastique.

* * *

²⁹ SCHEEBEN, *Dogmatique*, Paris 1877, vol. I, p. 586.

Un autre fruit de son travail incessant fut le livre *Die Werke des hl. Thomas*, paru après sa mort. La question de l'authenticité des chefs-d'œuvre des grands scolastiques est d'une importance de premier ordre pour la présentation et la critique de la philosophie et de la théologie scolastiques médiévales adaptées aux exigences scientifiques d'aujourd'hui. Jusqu'à présent, seules les œuvres de saint Bonaventure ont trouvé leur dernière fixation quant à l'authenticité, grâce à la grande édition de Quarrachi. Que de difficultés se lèvent à l'occasion des éditions critiques d'Alexandre de Halès, de saint Albert le Grand et surtout de Duns Scot ! Même pour les œuvres de saint Thomas, le dernier mot n'est pas encore dit, surtout quant à ses opuscules. On n'a pas réussi, malgré les efforts des siècles, à délimiter, par « une ligne de démarcation inébranlable³⁰ », les opuscules authentiques des non authentiques. D'autres difficultés encore se présentent : il faut discerner les œuvres composées par saint Thomas lui-même de celles qui sont des *Reportata* de ses élèves, et constater en quelle mesure elles participent à l'autorité des œuvres authentiques. Et enfin à l'égard des livres que saint Thomas n'a pas achevés, il faut savoir, où finit son travail et où commence celui de son successeur. Quelle est la portée et la valeur de ces recherches sur l'authenticité des écrits thomistes, de ces efforts énormes pour savoir exactement quel est le travail intellectuel indubitable de l'Aquinate ? Eh bien ! ces recherches sont d'abord dictées par l'intérêt pour la vérité historique. Saint Thomas lui-même s'est intéressé plus que tous les autres savants de son temps aux questions de l'authenticité, comme nous le montre sa critique sur le *Liber de Causis*, sur l'écrit pseudo-augustinien *De Spiritu et Anima* et sur le *De Dogmatibus Ecclesiasticis*, il n'a pas travaillé sans succès. Son amour de la vérité s'est donc opposé à nommer aristotéliens ou augustinien les livres qui ne sont pas d'Aristote ou d'Augustin. Il ne correspond nullement à la méthode de travail solide de l'Aquinate de mêler dans les écrits et traités thomistes les œuvres authentiques et les fausses sans faire aucune distinction. C'est donc pour l'étude scientifique de la philosophie et de la théologie de saint Thomas que les recherches autour de leur authenticité sont indispensables. Certes, pour

³⁰ GRABMANN, *Die Werke des hl. Thomas von Aquin*, p. 3.

un travail sur la doctrine thomiste, les grands chefs-d'œuvre thomistes comme les deux Sommes, le *Commentaire sur les Sentences*, les questions disputées et quodlibétiques, tous incontestablement authentiques, sont à consulter en premier lieu et leur jugement doctrinal est décisif; mais si on veut satisfaire aux exigences d'une vue historico-génétique, il faut avoir égard aussi aux autres écrits. Les œuvres exégétiques, dont la méthode et le contenu ne sont pas encore assez connus et reconnus, sont des documents littéraires de l'enseignement professoral de saint Thomas. Elles occupent, comme il est facile de le voir en les comparant avec la Somme, une position importante dans le jugement des raisons de convenance. De plus, dans les commentaires sur l'Écriture sainte, se manifeste d'une façon nette le trait ascétique et mystique de la pensée du Docteur Angélique. C'est pourquoi Valgonera, qui a donné une excellente présentation de la théologie mystique de notre saint, a puisé sa doctrine surtout dans les œuvres exégétiques. Il résulte donc que les questions autour de l'authenticité des œuvres exégétiques ont aussi un intérêt doctrinal; la même chose vaut pour les commentaires sur les œuvres d'Aristote, parce qu'il nous introduisent dans l'atelier où ce grand aristotélien chrétien prépare et forge les matériaux et les outils avec lesquels il construira la grandiose synthèse de la philosophie grecque et de la sagesse chrétienne. L'importance des recherches sur l'authenticité des opuscules saute aux yeux étant donné qu'ils sont des monographies doctrinales et des recherches spéciales dans lesquelles l'auteur parle souvent d'une manière plus détaillée et plus approfondie. Cependant, les opuscules dont l'authenticité est discutée n'ont pas tous la même portée que les opuscules incontestés, par exemple: *De Ente et Essentia*, pour la métaphysique de l'être; *In Boethium de Trinitate*, pour l'épistémologie thomiste; *De Rationibus fidei contra Saracenos*, pour la doctrine de l'union hypostatique; *De Unitate Intellectus*, pour la psychologie; mais il y a des opuscules non encore établis comme authentiques, qui donnent une connaissance détaillée de la spéculation thomiste. Je rappelle ici seulement les écrits suivants: *De Natura Generis*, *De Natura Materie et Dimensionibus Interminatis*, *De Principio Individuationis*, *De Regimine Principum*. La question de l'authenticité des écrits thomistes est donc d'une grande

importance; nous devons, par conséquent, savoir gré à M^{GR} Grabmann d'avoir repris ce thème dans son livre *Die Werke des hl. Thomas*, auquel il a travaillé plusieurs années. L'ouvrage est ainsi divisé:

1^{re} partie — Histoire, méthode et sources des recherches littéraires historiques concernant les œuvres de saint Thomas (p. 1-247).

Chap. 1^{er} — Introduction aux recherches sur les œuvres authentiques de saint Thomas.

§ 1 Importance et méthode de ces recherches.

§ 2 Documentation des opuscules thomistes par Johannes Capreolus.

§ 3 Histoire des recherches, à propos des œuvres thomistes à partir du moyen âge.

Chap. II — Les anciens catalogues et l'authenticité des écrits thomistes (p. 58-119).

§ 1 La thèse du P. Mandonnet du catalogue officiel et ses critiques.

§ 2 Les recherches récentes du P. Mandonnet sur le catalogue officiel et sur l'évolution des collections des opuscules thomistes.

§ 3 La thèse du P. Synave sur le catalogue officiel primitif.

§ 4 Deux catalogues inédits de Prague.

§ 5 La valeur historique des autres catalogues anciens.

§ 6 Le catalogue inédit du Cod. Vat. 813.

Chap. III — La tradition des manuscrits des opuscules thomistes (p. 120-247).

§ 1 Principes méthodiques et observations à l'égard de la recherche et de la critique des manuscrits.

§ 2 Les grands codes d'opuscules thomistes du XIII^e et du XIV^e siècle.

§ 3 Les opuscules non authentiques dans les codes du XV^e siècle.

§ 4 Le résultat de ces recherches.

II^e partie — Catalogue critique des œuvres de saint Thomas (p. 248-447).

§ 1 Les commentaires sur l'Écriture sainte.

§ 2 Les commentaires sur Aristote et sur le *Liber de Causis*.

§ 3 Les grandes œuvres systématiques.

§ 4 Les opuscules authentiques.

§ 5 Les sermons.

§ 6 Deux principes récemment découverts.

§ 7 Renseignements sur les écrits faussement attribués à saint Thomas.

§ 8 Les autographes de saint Thomas.

Index des manuscrits cités, des initia, des écrits thomistes, des auteurs.

Nous pouvons constater dès les premiers chapitres que l'auteur connaît à fond toutes les théories et toutes les publications récentes. Après avoir démontré l'importance de ces recherches, il définit les

principes méthodiques à suivre, il esquisse une vue d'ensemble de tous les auteurs qui ont contribué à résoudre ce problème, à partir du moyen âge jusqu'à nos jours, puis il discute le bien-fondé des théories en vigueur encore aujourd'hui.

Il étudie d'abord la solution proposée par le père Mandonnet, o.p., auquel M^{er} Grabmann a souvent exprimé sa grande estime et dont le livre *Les Écrits authentiques de S. Thomas d'Aquin*³¹ (2^e éd., Fribourg 1910) a gardé jusqu'à présent toute sa valeur. Le père Mandonnet, et c'est là son mérite, base sa théorie sur les catalogues les plus anciens, et donc sur des critères externes, qui sont d'une plus grande valeur que les critères internes souvent exposés aux interprétations subjectives. Il n'est pas le premier à avoir recouru aux catalogues, puisque déjà Quétif et Echart en ont tenu compte; mais le point intéressant, c'est l'interprétation qu'il en donne. Quelle est donc sa théorie? Il classe les catalogues en trois groupes (un quatrième type, le catalogue de Johannes Colonna est sans aucune importance). Le premier groupe contient les catalogues de Bartholémée de Capoue nommé par lui le catalogue officiel, le catalogue anonyme d'une biographie de saint Thomas, le catalogue de Nicolas Trivet, le catalogue anonyme de la bibliothèque Ambrosienne, le catalogue d'une pseudoratio de Reginald de Piperno. Le deuxième groupe est représenté par les catalogues de Johannes Guidonis, Tolemæo de Lucca, Petrus Roger, Guilelmo de Tocco, Ludovicus de Valladolid, saint Antonin de Florence. Le troisième groupe enfin, comprend les catalogues de Henricus Herfordensis, de Laurentius Pigeon, de Stams³². Après cette classification, le P. Mandonnet échaffaude sa thèse qui est le centre de gravité et le résultat de ses recherches: le catalogue de Bartholémée de Capoue est le catalogue officiel et exclusif de telle sorte qu'il contient tous les écrits authentiques de saint Thomas, et toute dispute est finie d'un coup. Mais comment le père Mandonnet a-t-il prouvé sa thèse si claire et si simple? La primauté de ce catalogue et son caractère officiel relève de trois facteurs, à savoir 1^o de la personnalité de Bartholémée de Capoue, 2^o de la méthode

³¹ Fribourg 1910.

³² *Tabula Scriptorum Fratrum Prædicatorum.*

suivie dans la composition de ce catalogue, 3^o de l'origine et du but de ce catalogue.

Bartholémée était témoin au procès de la canonisation de saint Thomas et il a déposé son témoignage assermenté devant le délégué du pape le 8 août 1319. Il a connu personnellement saint Thomas, comme il nous l'assure, et à cause de sa haute position comme logothète et protonotaire du royaume de Naples, il est un témoin averti et digne de foi. Le catalogue dressé par lui fait partie de son témoignage assermenté. De même, le contenu de ce catalogue témoigne de sa valeur. Il se divise en trois parties: la première partie contient vingt-cinq pièces, que Mandonnet classe sous le nom d'opuscules; la deuxième partie énumère trente-six écrits dont on avait à Paris les exemplaires selon l'expression de Bartholémée (les exemplaires officiels conservés chez le *stationarius* ou *librarius* de l'université et selon lesquels on titrait les copies); la troisième partie comprend neuf pièces, qui ne sont ni écrites ni publiées par saint Thomas lui-même, mais par ses élèves et qui sont des *reportata*. La valeur de ce catalogue est encore augmentée par un troisième facteur: son origine; d'un côté, il est basé sur les informations que Bartholémée reçut des pères dominicains, probablement de Reginald de Piperno, « qui fuit socius fratris Thomæ usque ad mortem et habuit omnia scripta sua », et d'un autre côté, il est dressé en vue de la canonisation de saint Thomas. Mais aux yeux du P. Mandonnet, il faut attacher une grande importance aux paroles par lesquelles commence la troisième partie: « Si autem sibi alia adscribuntur, non ipse scripsit et notavit, sed alii recollegerunt post eum legentem et prædicantem, puta lecturam super Paulum, etc. » Selon l'opinion du père Mandonnet, Bartholémée affirme ici expressément qu'il n'y a pas d'autres écrits authentiques que ceux qui ont été énumérés dans la première et la deuxième partie. L'opinion du P. Mandonnet peut se résumer ainsi: Bartholémée de Capoue, témoin assermenté au procès de la canonisation de saint Thomas et digne de foi quant à sa véracité et à sa connaissance a expressément assuré qu'il n'y a pas d'autres œuvres authentiques de saint Thomas que celles qu'il a énumérées dans son catalogue, qui doit donc être considéré comme le catalogue officiel et exclusif des écrits thomistes. Cette thèse si limpide et si

claire fut acceptée en son temps par la plupart des savants (Flicotiaux, Rivière, Julien, etc.) Le célèbre historien de Wulf a écrit dans la *Revue néoscolastique*: « Cette étude livre la solution d'une question séculaire imparfaitement tranchée jusqu'ici ³³ », et Rivière, dans la *Revue du Clergé français*: « Une solution à la fois plus générale et plus incontestable. La haute compétence de l'auteur et la sûreté de son érudition ne permettent pas de douter que cette classification ne soit définitive ³⁴. »

Mais les solutions les plus simples en apparence ne sont pas toujours les plus vraies; aussi, la critique ne se fit-elle pas attendre de la part de différents auteurs (D'Anguien, Houcarde, Michelitsch et surtout Pelster et Grabmann), dont je veux résumer ici les principaux arguments. Outre le reproche que la classification des catalogues est à un certain degré arbitraire, la critique dresse la thèse opposée que le catalogue de Bartholémée de Capoue n'est pas le catalogue officiel ni exclusif. En voici les raisons:

1° Si ce catalogue était le catalogue officiel et exclusif, il se rencontrerait des difficultés insurmontables en face des autres catalogues. Il résulterait que le catalogue de Gulielmo de Tocco contiendrait douze écrits apocryphes; ce qui est impossible, car il avait déjà composé son catalogue avant 1319; de plus, élève de saint Thomas et familier avec lui, il s'appuie sur un volume dans lequel les opuscules cités étaient contenus. Bernardus Guidonis a composé son catalogue, qui fait partie de sa biographie de saint Thomas, presque en même temps que Bartholémée. Dans son catalogue se trouvent onze écrits non contenus dans le catalogue prétendu officiel, qui seraient donc des écrits apocryphes, ce qui est aussi impossible, parce que Bernardus Guidonis est un historien très renommé de l'ordre dominicain, qui connaissait d'ailleurs les autres catalogues, entre autres celui de Bartholémée, et qui les a utilisés d'une manière indépendante et critique. Enfin, si le catalogue dit officiel avait vraiment le caractère officiel et exclusif, il s'ensuivrait que le catalogue de Stams, composé déjà en 1311 à Paris par les pères dominicains, qui avaient certainement une parfaite connaissance des écrits

³³ *Revue néoscolastique*, 17 (1910), p. 406.

³⁴ *Revue du Clergé français*, 66 (1910), p. 475.

de saint Thomas, contiendrait comme authentiques vingt et un livres thomistes, qui seraient en vérité des apocryphes, ce qui est incroyable et impossible.

2° Toute l'histoire de la critique autour de l'authenticité des œuvres thomistes, qui se fait déjà depuis des siècles serait inexplicable, car le catalogue de Bartholémée de Capoue était connu des auteurs qui ont traité de cette question, par exemple, Bernardus Guidonis, Quétif-Echard, de Rubeis, qui cependant n'en ont pas tous reconnu le caractère officiel.

3° Ce catalogue ne peut pas être le catalogue officiel et exclusif, parce qu'il n'est pas complet et ne contient pas des œuvres thomistes dont l'authenticité est certaine, par exemple, le *Commentaire sur Job*, l'*Office de la Fête-Dieu*.

4° Le passage sur lequel Mandonnet se base pour affirmer le caractère exclusif de ce catalogue, bien qu'il puisse être interprété dans ce sens, ne doit pas l'être ainsi. Et l'interprétation devrait être celle-ci: Bartholémée après avoir énuméré les œuvres de saint Thomas considérées par lui comme authentiques, a encore devant ses yeux un certain nombre d'écrits, qui sont considérés par d'autres comme œuvres authentiques de saint Thomas bien qu'elles ne soient que des *reportata* de ses élèves. C'est à elles seules qu'il conteste le caractère authentique sans vouloir affirmer qu'il n'y a pas d'autres écrits thomistes que ceux qu'il a énumérés.

5° Le catalogue n'est composé, ni expressément en vue de la canonisation, ni par une autorité officielle; et par suite, sa valeur ne doit pas être exagérée.

Certes la théorie de Mandonnet est un pas en avant vers la solution du problème, puisqu'elle est basée sur des critères externes, les anciens catalogues, mais — et en cela consiste sa faiblesse — il y a encore d'autres critères externes comme les manuscrits les plus anciens des écrits thomistes, qui doivent être consultés. Sous le poids des raisons ci-haut indiquées et de ses propres recherches ultérieures, le père Mandonnet a modifié un peu sa thèse et il a reconnu comme authentiques le *Commentaire sur Job* et les collations sur l'Ave Maria, et comme presque certains les traités *De Fallaciis* et *De Propositionibus modalibus*. La théorie du père Mandonnet a été reprise par le

père Synave, son savant confrère, mais elle fut modifiée en ce sens qu'il parle d'un catalogue officiel primitif sur lequel le prétendu catalogue aurait été fait. Mais d'où part cette opinion ? Elle se base sur le fait que dans le catalogue de Bartholémée de Capoue, il est question des *exemplaria Parisiensia*. Puisque Bartholémée n'était probablement pas à Paris pour composer son catalogue, il est à soupçonner qu'il avait à sa disposition une liste des œuvres de saint Thomas dont on avait à Paris les exemplaires. Cette liste, envoyée de Paris, serait le catalogue officiel primitif sur lequel le catalogue de Bartholémée se base et dont il est seulement la copie. Mais une difficulté se dresse à l'encontre de cette théorie: dans le catalogue de Bartholémée, il est seulement dit qu'il existe à Paris les exemplaria des trente-six pièces du deuxième groupe; les écrits du premier groupe — vingt-cinq pièces — ne seraient donc pas authentiques ? Le père Synave répond par la négative et déclare que la remarque « tot etiam alia opera edidit, quorum exemplaria sunt Parisiis », qui se trouve après le premier groupe se rapporte aussi à ce premier groupe et il trouve son opinion confirmée par un manuscrit de la bibliothèque Ambrosienne, dans lequel cette remarque en question introduit déjà le premier groupe. Donc, le premier et le deuxième groupe des écrits, qui se trouvent dans le catalogue de Bartholémée, se basent sur un catalogue antérieur à celui-là et composé à Paris sur les exemplaires conservés à l'université. Mais quand a été composé ce catalogue officiel primitif, modèle du catalogue de Bartholémée de Capoue ? Le père Synave croit qu'il fut fait à Paris par les pères dominicains, vers 1279, peu après la mort de saint Thomas. Et quelle est la valeur de ce catalogue et donc de celui de Bartholémée ? Certes, ce catalogue possède la plus grande autorité, puisqu'il fut rédigé immédiatement après la mort de saint Thomas, par un Dominicain, probablement élève de celui-ci, dans un milieu bien averti et vivement intéressé aux écrits thomistes, et d'après les exemplaires officiels et contrôlés par l'Université de Paris. Mais le catalogue — et ici le père Synave est plus réservé que son confrère — ne jouit pas d'une valeur absolue et exclusive de telle sorte qu'il n'existerait pas d'autres écrits thomistes que ceux qu'il énumère. Il finit ses déclarations sur la valeur du catalogue officiel primitif en

disant: « En définitive, le catalogue officiel primitif constitue une preuve de premier ordre en faveur de l'authenticité des écrits qu'il mentionne, mais ce serait à nos yeux se leurrer que de lui donner une valeur absolue, cette valeur, hors de pair, n'est ni exhaustive ni exclusive. » Quel accueil Grabmann fait-il à cette opinion? Le nerf de l'argumentation du père Synave consiste en ceci que le « catalogue officiel » aurait été fait vers 1279 sur les *exemplaria Parisiensia*. Mais, cette liste des *exemplaria Parisiensia* pour les années 1275-1286 a déjà été publiée par Denifle et Chatelain³⁵. Cette liste contient les œuvres suivantes de saint Thomas: les œuvres systématiques (le *Commentaire sur les Sentences*, la *Somme théologique*, la *Somme contre les Gentils*), les *Questions disputées*, les *Quodlibeta* et parmi les opuscules, le livre *De Perfectione status [vitæ spiritualis]* seulement. C'est pourquoi on se demande comment le Dominicain qui aurait composé ce catalogue sur les *exemplaria Parisiensia*, a pu utiliser des exemplaires qui n'existent pas dans la liste officielle de ce temps? Mais peut-être, dira-t-on, cette liste publiée par Denifle et Chatelain, est incomplète. Soit! mais une autre difficulté se présente à l'encontre de cette théorie, et le père Synave lui-même l'a déjà remarquée sans avoir pu la résoudre: il s'agit de la façon dont le catalogue « officiel » cite le commentaire sur la politique; telle: « *Super politicam libri quattuor* ». Or saint Thomas n'a pas écrit les quatre livres sur la politique, mais seulement les deux premiers et six chapitres du troisième; le reste est de Pierre d'Auvergne, comme déjà Tolemaeo de Lucca et d'autres auteurs anciens nous l'assurent; d'ailleurs les critères internes le confirment. Donc, un Dominicain, composant la liste officielle des écrits thomistes en se basant sur les exemplaires officiels, ne pouvait pas attribuer à saint Thomas les quatre livres sur la politique. Malgré la sagacité de l'auteur, son opinion n'est pas bien fondée et elle reste une hypothèse. Et nous pouvons ajouter que cette hypothèse du père Synave, o.p., ne peut pas et probablement ne veut pas résoudre le problème de l'authenticité des œuvres thomistes mais seulement défendre la valeur prédominante du catalogue de Bartholémée de Capoue, donné par son confrère comme le catalogue officiel.

³⁵ DENIFLE-CHATELEIN, *Chartularium Universitatis Parisiensis*, vol. I, p. 646.

Après la critique des opinions des pères Mandonnet et Synave, M^{sr} Grabmann propose sa propre opinion. D'après une méthode historique irréprochable il souligne d'abord qu'il faut s'appuyer sur les critères externes, et non pas sur les critères internes soumis au subjectivisme et conduisant tout au plus à une certitude de la non-authenticité d'un écrit; puis, il rappelle qu'il faut tenir compte de tous les critères externes, non seulement des catalogues, mais aussi de la tradition des manuscrits des œuvres thomistes; il a remarqué enfin qu'en plus du catalogue de Bartholémée de Capoue, les autres catalogues anciens ont aussi une grande valeur historique et qu'il faut les consulter également. Il veut donc résoudre la question de l'authenticité des écrits thomistes par l'examen de tous les catalogues anciens et des manuscrits du XIII^e et du XIV^e siècle. Cet examen porte sur les quinze catalogues publiés par Mandonnet et sur trois autres trouvés par Grabmann lui-même³⁶, ainsi que sur vingt-sept codex d'opuscules thomistes. Ses recherches sur les codex d'opuscules, qui tendent en première ligne à donner une vue d'ensemble de la tradition de ces opuscules, est très remarquable et conduisent aux conclusions suivantes:

1° Nous constatons qu'une série de codex d'opuscules contient seulement les opuscules qui se trouvent dans le catalogue de Bartholémée de Capoue et qui sont donc sans doute des écrits authentiques.

2° Mais ces codex-là sont d'une composition et d'une intégralité différentes; pour cette raison on ne doit pas tirer la conclusion que seuls les écrits contenus dans ces codex soient authentiques.

3° Ce sont surtout les codex d'opuscules les plus anciens, qui contiennent sous le nom de saint Thomas, des écrits qui ne se trouvent pas dans le catalogue « officiel ».

4° Étant donné que le « catalogue officiel » du père Mandonnet et le « catalogue officiel primitif » du père Synave ne sont ni exhaustifs ni exclusifs nous ne devons pas considérer comme apocryphes des livres, attribués à saint Thomas, avec une grande unanimité, dans les autres catalogues anciens et dans les codex d'opuscules les plus anciens; mais au contraire nous sommes forcés, d'après les principes

³⁶ Cod. 28 A XVII et Cod. 29 A XVII 2 de la bibliothèque du chapitre métropolitain de Prague; Cod. Vat. lat. 813.

historiques communément acceptés, d'en reconnaître l'authenticité bien qu'elle ne soit pas garantie par le même degré de certitude.

5° La recherche spécialisée doit poursuivre la tâche et éclairer quelques obscurités qui restent encore; elle pourra arriver dans un cas particulier à un autre résultat que l'auteur.

6° Les opuscules dont l'authenticité est discutée, mais reconnue par Grabmann, sont les suivants, rangés selon le degré de certitude acquis par un examen minutieux de tous les critères externes:

- a) *De Quattuor Oppositis*;
- b) *De Propositionibus Modalibus*;
- c) *De Demonstratione*;
- d) *De Fallaciis*;
- e) *De Natura Accidentis*;
- f) *De Natura Generis*;
- g) *De Verbo [de natura intellectus]*;
- h) *De Differentia Verbi divini et humani*;
- i) *De Natura Materiæ et Dimensionibus interminatis*;
- j) *De Instantibus*;
- k) *De Principio Individuationis*;
- l) *Expositio de Ave Maria*.

Dans la deuxième partie, l'auteur donne le canon critiquement établi des écrits thomistes. D'après lui, on doit reconnaître comme authentiques:

- 1° Les commentaires sur l'Écriture sainte (10 pièces);
- 2° Les commentaires sur Aristote et le *Liber de Causis* (13 pièces);
- 3° Les œuvres systématiques (5 pièces);
- 4° Les opuscules (49 pièces);
- 5° Les sermons (au moins 17 pièces);
- 6° *Les Principia* (2 pièces);

Dans cette deuxième partie de son œuvre le savant professeur traite surtout du but, de l'adressat et de la chronologie de chaque écrit; nous pouvons admirer ici sa méthode solide qui donne toujours toutes les opinions proposées et les juge avec sûreté; renonçant même à la fixation chronologique d'un écrit lorsque les preuves suffisantes lui manquent. L'œuvre de Grabmann se distingue par une

vaste connaissance des manuscrits³⁷ et de toute la littérature sur ce sujet³⁸, par un jugement pondéré — surtout dans la question de la chronologie, — par un grand estime des travaux d'autres savants³⁹, par une méthode historique irréprochable⁴⁰, et par des renseignements précieux pour des recherches ultérieures⁴¹. En somme, c'est une œuvre vraiment magistrale. Bien que toutes les difficultés ne soient pas encore écartées, le résultat de ces recherches laborieuses doit être communément accepté par les savants et considéré comme le point de départ de recherches ultérieures.

* * *

Pour conclure, répétons que l'immense œuvre littéraire de M^{sr} Grabmann a porté avant tout sur la doctrine de saint Thomas vue dans ses origines, son rayonnement et sa portée actuelle, et qu'elle fut marquée par les hautes qualités déjà indiquées. Souhaitons que cet esprit du grand savant catholique, entièrement trempé d'un profond amour de la personnalité et de la doctrine de saint Thomas, continue à vivre dans ses élèves et ses collaborateurs, qui appartiennent à toutes les nations, en vue de créer, par une meilleure pénétration et une évolution organique de la doctrine de saint Thomas, la vraie synthèse thomiste, qui est féconde et apte à faire briller sur l'humanité contemporaine, qui se tourmente dans la nuit angoissante du relativisme, du scepticisme et du nihilisme, les lumières divines de la vérité immuable.

Clemens STROICK, o.m.i.,
professeur à la Faculté de Philosophie.

³⁷ L'Index cite 303 manuscrits utilisés.

³⁸ Voir le chapitre sur l'histoire des recherches, p. 19-58.

³⁹ Voir les belles pages consacrées à Uccelli (p. 37-41).

⁴⁰ Chap. I, 1, p. 3-16; chap. III, 1, p. 120-135.

⁴¹ Surtout dans la deuxième partie, § 5, les sermons, p. 378-418.

Bibliographie

Nouveau départ du "Bulletin thomiste"¹

La guerre avait interrompu la publication du *Bulletin thomiste*, dont le tome V, couvrant les années 1937 à 1939, achevait de paraître au commencement des hostilités. La bibliographie des années 1940 à 1942, réduite du fait des événements, fut rassemblée dans le tome VI qui ne put voir le jour qu'en 1945. Avec le tome VII, destiné à comprendre les années 1943 à 1946, fut reprise la publication par fascicules, mais ramenés au nombre de quatre (un cahier annuel devant tenir la place des quatre numéros trimestriels d'autrefois) : les trois premiers ont paru, le quatrième est sous presse. Sans attendre, l'on vient d'éditer le fascicule premier du tome VIII, avec lequel on compte récupérer définitivement le retard subi, puisque le titre annonce, comme appartenant au volume, les années 1947 à 1953.

Il faut se réjouir sans réserve de ce retour des choses. Nous le signalons ici comme un important événement. Selon une disposition adoptée depuis les origines, le présent fascicule se partage en comptes rendus et en bibliographie critique. On retient sous la première rubrique un choix de publications récentes se rapportant à l'objet du *Bulletin* et dont chacune donne lieu à une étude approfondie. L'ensemble est cette fois particulièrement imposant, comme on en jugera mieux par le sommaire qui suit (nous indiquons d'abord l'ouvrage, puis l'auteur du compte rendu) :

- M. D. CHENU, o.p., *Introduction à l'étude de S. Thomas d'Aquin*, par É. Gilson.
Indices in Summam theologiæ et in Summam contra Gentiles, par V. Décarie.
S. Thomas opuscula philosophica edidit J. Perrier, o.p., par C. Vansteenkiste, o.p.
É. GILSON, *God and Philosophy*, par A. Monette, o.p.
É. GILSON, *L'être et l'essence. Being and some Philosophers*, par J. Isaac, o.p.
O. LOTTIN, o.s.b., *Psychologie et Morale aux XII^e et XIII^e siècles*, par R. A. Gauthier, o.p.
S. Thomas. La prudence. Traduction française et notes par Th. Deman, o.p., par J. Tonneau, o.p.
J. Duns Scoti opera omnia ad fidem codicum edita, præside, C. Balic, par É. Gilson.

Le tout couvre 115 pages grand in-8, en typographie serrée. Aucune revue, croyons-nous, n'offre une sélection aussi étendue d'ouvrages savants soumis à un examen aussi attentif. La destination purement bibliographique du *Bulletin thomiste* permet cette ampleur d'information et de critique, dont on conviendra qu'elle a sa place marquée dans un domaine d'études aussi étendu que le thomisme.

La bibliographie critique se déroule dans chaque tome selon un cycle régulier. Le présent cahier retient les travaux traitant de l'histoire de saint Thomas, des œuvres de saint Thomas, des sources doctrinales et littéraires de l'œuvre thomiste

¹ *Bulletin thomiste* (xxiv^e-xxx^e années, tome vii, 1947-1953, n^o 1, 1951), Le Saulchoir, 1951, 25 cm., 304 p.

(la suite devant être consacrée aux doctrines philosophiques, aux doctrines théologiques, à l'histoire du thomisme, aux travaux ou documents concernant l'étude et l'autorité de saint Thomas). On a enregistré sous ces titres 397 publications. Nombre d'entre elles font à leur tour l'objet d'une recension d'importance variable; les comptes rendus sont mentionnés qui leur ont été consacrés ailleurs. Rien pratiquement ne paraît dans le monde, en quelque langue que ce soit, ayant rapport au thomisme, qui ne tombe sous cette classification. Elle reçoit tout son prix du soin et de la compétence avec lesquels sont appréciés ouvrages et articles. Un grand nombre de rédacteurs sont nécessaires à cette fin. L'homogénéité de leur collaboration trouve sa garantie dans une conception commune du travail scientifique et de l'étude de saint Thomas.

Fondé en 1924 par le P. Mandonnet pour tenir à jour, dans une période d'intense production, la bibliographie que lui-même venait d'établir avec le concours du P. Destrez, le *Bulletin thomiste*, qui aura bouclé sa 30^e année au terme de ce tome VIII, constitue dès à présent un monument sans égal. Il n'est plus permis d'entreprendre une œuvre tant soit peu sérieuse relative à saint Thomas, plus généralement aux doctrines médiévales, sans le consulter. On sera stupéfait de la somme de renseignements accumulés dans ces milliers de pages et l'on aura avantage le plus souvent à connaître les avis qui y sont consignés. L'œuvre bibliographique et critique ainsi réalisée, est appelée à guider les progrès futurs dans l'investigation de saint Thomas et du moyen âge. Un fascicule de tables analytiques paru en 1933 contient la matière des dix premières années. Une seconde série de tables est en préparation, qui s'étendront des années 1934 à 1946. Mais les Index accompagnant chaque tome aussi bien que les subdivisions du cycle bibliographique rendent commode l'utilisation des volumes à mesure qu'ils paraissent.

Les études médiévales et thomistes sont au Canada comme aux États-Unis en pleine prospérité. Il est d'une singulière fortune que ce mouvement de recherches puisse disposer d'un instrument de la qualité de celui-ci. Nous ne doutons pas qu'ayant surmonté l'épreuve de la guerre, le *Bulletin thomiste* ne poursuive désormais sa carrière, appuyé sur le grand couvent d'études dominicain du Saulchoir, et qu'il ne s'affirme de plus en plus sûrement dans le rôle qui lui revient. Un Centre annexe du *Bulletin thomiste* a été établi, à l'intention des résidents de l'Amérique du Nord, à l'Institut d'Études médiévales, 831, Avenue Rockland, Montréal 8. On voudra bien s'y adresser pour tout ce qui regarde l'administration.

Th. D.

Comptes rendus bibliographiques

E. MURA. — *L'Humanité vivifiante du Christ*. Paris, Vitte, 1951. 19 cm., 324 p.

Le père Mura, des Frères de Saint-Vincent-de-Paul, auteur d'une magnifique étude sur le Corps mystique du Christ, explique, dans le présent ouvrage aussi pieux que lumineux, comment Jésus doit être le centre de notre vie et de notre activité. Le Fils de Dieu fait homme est l'exemplaire de la perfection

que nous devons atteindre. Il est la source de la vie divine de la grâce, et son humanité sainte est le canal par lequel ce fleuve de vie se déverse en nous.

L'auteur exploite les richesses de l'Écriture sainte, de la théologie, de la liturgie et des auteurs spirituels, surtout les Maîtres de l'école française du XVII^e siècle, pour nous aider à communier aux mystères de l'humanité sainte, et en particulier à l'eucharistie. Il montre la place qui revient à la Mère du Sauveur dans cette communication de vie faite par son divin Fils. Dans un chapitre intitulé *Sur les chemins de la vie avec le Christ et sa Mère*, il décrit la vie chrétienne authentique, qui ne soustrait rien à la grâce et qui déborde en charité fraternelle et en apostolat.

Pour ne pas rester dans le domaine de la spéculation, il termine son beau et bon livre en concrétisant toute la doctrine de « la vie spirituelle par le Christ » en quelques « conclusions », axiomes ou résolutions, qui seront vraiment fécondes pour les âmes qui voudront bien s'y arrêter.

Henri SAINT-DENIS, o.m.i.

* * *

Saint AUGUSTIN. — *La Foi chrétienne*. Desclée, De Brouwer, Paris, 1951. 17,5 cm., 522 p.

L'expert en études augustiniennes qu'est le R. P. F. Cayré, a. a., dirige la publication des œuvres complètes de saint Augustin, en quatre-vingt-cinq volumes, répartis en dix séries. La première série de douze volumes comprend trente-six opuscules, et le présent volume, le huitième de cette série, nous offre, sous le titre *La Foi chrétienne*, le texte de l'édition bénédictine et la traduction de quatre écrits de saint Augustin, à savoir *De vera religione*, *De utilitate credendi*, *De fide rerum quæ non videntur* et *De fide et operibus*. L'introduction, la traduction et les notes sont du R. P. J. Pegon, s.j., qui a complété le travail commencé par le R. P. J. Clemence, s.j.

Les deux traités: *La vraie Religion*, adressé à un ami manichéen pour l'inviter à se convertir, et *L'Utilité de croire*, comptent parmi les plus célèbres du grand docteur. Bien qu'ils fussent composés avant son ordination, ils contiennent quelques-unes de ses meilleures pages sur la genèse et la justification rationnelle de la foi chrétienne.

Le troisième traité *La foi aux Choses qu'on ne voit pas* introduit l'Église catholique comme « réalité actuelle et visible de tout un ordre de réalités qui ne se voient pas mais qui sont révélées dans des textes où elle aussi se trouve prédite, à la fois garante du passé et annonciatrice de l'avenir », et légitime l'autorité de l'Église par le fait qu'elle seule réalise l'unité parfaite de la croyance.

Le quatrième opuscule *La Foi et les Œuvres* traite, non plus de la genèse de la foi, mais de sa conservation dans la communauté chrétienne et du problème de la foi vivante.

Des notes abondantes et judicieuses, une riche bibliographie et une table analytique ajoutent à la valeur de cet ouvrage, qui, avec les Confessions, nous fait comprendre l'itinéraire spirituel de saint Augustin lui-même, en même temps qu'il nous éclaire sur notre foi.

Henri SAINT-DENIS, o.m.i.

* * *

Saint AUGUSTIN. — *Les Révisions*. Desclée, De Brouwer, Paris, 1950. 17,5 cm., 663 p.

Sous le titre euphémique de *Révisions*, le douzième volume de la série des *Opuscules* de saint Augustin contient le texte et la traduction de ses *Retractationes*, où il désavoue certaines assertions de ses écrits précédents, précise quelques points, fait de subtiles distinctions et réfute ses calomnieux, qui avaient abusé de son nom ou essayé de se réfugier sous son autorité.

A notre avis, ce volume vaut surtout par l'*Introduction* magistrale de 256 pages de M. le chanoine Gustave Bardy, qui est au premier rang des autorités en patrologie. Cette *Introduction* est un véritable cours sur le saint docteur. On y trouve une foule de renseignements sur l'histoire, la littérature, l'exégèse, les sciences, la philosophie et la théologie, et enfin une étude fouillée sur l'âme du grand docteur d'Hippone.

Il y a aussi soixante-quinze notes complémentaires, qui manifestent l'immense érudition de M. Bardy, et huit tables extrêmement utiles, qui renvoient à l'*Introduction* et au texte et qui sont une aide précieuse pour qui veut étudier les progrès de la pensée de saint Augustin.

Henri SAINT-DENIS, o.m.i.

* * *

MICHELE F. SCIACCA. — *L'Existence de Dieu*. Paris, Aubier, 1951. 18,5 cm., 219 p.

Cet ouvrage du professeur de l'Université de Gênes comprend plusieurs articles parus dans la revue *Giornale de Metafisica* et, traduit en français par M. Régis Jolivet, fait partie de la collection « Philosophie de l'Esprit » que dirige M. Louis Lavelle.

Dans un chapitre initial, l'auteur précise les termes « être » et « exister », et institue une critique de l'existentialisme. Puis, il donne une définition nominale de Dieu et insiste sur l'importance des « données » psychologiques dans la démonstration de « l'hypothèse Dieu ». La majeure partie du livre traite de la démonstration par « la vie de l'esprit », en particulier par la vérité.

L'auteur, qui ne s'est pas entièrement libéré de l'école idéaliste de Gentile et qui ne se réclame ni d'Aristote ni de saint Thomas, mais de Platon, de saint Augustin, de saint Anselme, de Rosmini et de Blondel, envisage l'existence de Dieu comme objet d'affirmation intuitive plutôt que discursive. Il base sa preuve sur le vif sentiment de la présence de Dieu à la conscience humaine. Il semble penser qu'aucune existence ne peut être prouvée, qu'on ne conclue pas à l'existence, mais qu'on s'y établit, et qu'il n'y a d'existence que celle qui est là devant nous ou en nous, inséparable de nous et vécue par nous. Loin d'insister sur les cinq « voies » classiques, il paraît avoir un faible pour l'ontologisme. Selon lui, l'argument fondé sur le principe de causalité doit assumer une forme psychologique pour être valide, de même que l'argument cosmologique doit s'appuyer sur l'argument ontologique.

Il y aurait un parallèle intéressant à faire entre le « Cogito, ergo sum » de Descartes et la position de notre auteur, qui pourrait se cristalliser dans la formule « Je pense, donc Dieu est »; la pensée étant « médiatrice entre le moi et Dieu » et « ne pouvant se justifier sans l'existence de Dieu ».

Le principal reproche qu'on pourrait faire à cet ouvrage d'une haute spiritualité, ce serait qu'il minimise la valeur des preuves traditionnelles proposées

par la spéculation aristotélico-thomiste pour résoudre le problème de l'existence de Dieu.

Henri SAINT-DENIS, o.m.i.

* * *

PAUL SIWECK, s.j. — *The Philosophy of Evil*. New-York, The Ronald Press Company, [c. 1951]. 226 p.

The Philosophy of Evil annonce au lecteur une étude métaphysique du mal dans sa nature, son origine et ses effets. Le livre répond-il à son attente ? Nous attendions en vérité une étude plus poussée. Après avoir déterminé le sens exact de la causalité du mal, l'auteur nous fait parcourir les différents domaines de la vie végétative, sensitive et humaine pour nous faire voir comment la finalité du mal joue dans le monde. Son travail, tout au moins le titre, laisse entendre qu'on a épuisé la question du mal quand on s'est arrêté à en énumérer les bons effets. Ainsi la lecture de l'ouvrage est-elle facile et abordable à tous. De plus on nous fait grâce des distinctions scolastiques. Saint Thomas n'est pas cité, que je sache, dans une question où l'argument d'autorité n'est pas négligeable. Mais enfin le lecteur restera encore en suspens. La nature du mal ne doit pas se séparer de son origine si du moins on veut justifier le titre du livre. Cette remarque ne préjuge en rien des autres qualités du travail. Après l'avoir parcouru on se réconcilie plus facilement avec le mal qui nous guette sans cesse sur le chemin de la vie. On appréciera hautement l'insistance placée sur la finalité immanente du mal.

Jacques CROTEAU, o.m.i.

* * *

FERNAND RENOIRTE. — *Cosmology*. Translated by J. F. Coffey. New York, Joseph F. Wagner, 1950. 21 cm., xv-256 p.

This volume of the Philosophical Series of the Higher Institute of Philosophy of Louvain is Father Renoirte's well-known treatise on the philosophy of science, whose complete title is *Elements of a Critique of the Sciences and of Cosmology*. As a matter of fact, the title *Cosmology* is somewhat misleading, since only one third of the book treats of cosmology, and even that, in a very incomplete and summary fashion.

The first part of the book consists in a critical study of some questions in Positive Science, such as Atomic and Molecular Theory, and Natural Classification. The really worth-while contribution of Renoirte is in Part Two, which gives the elements of a critique of the sciences, under the three headings of Things and Facts, Laws, and Theories.

Rev. Fr. James F. Coffey, who teaches Philosophy at the Immaculate Conception Seminary, on Long Island, has translated the second revised edition of Renoirte, and, on the whole, has done an excellent job. There may be, here and there, a few inaccuracies, as, for instance, when he translates "se rejoindre" by "to mean the same thing", instead of "to bear on the same point", "to meet or agree on the meaning of words". Thus on page ix, he makes the author say "if affirmations mean the same thing and contradict one another". It is not clear how statements can contradict each other, if they "mean" the same; of course, they could "refer" to the same thing, and yet be contradictory.

Though he has not the vision and depth of Maritain, Renoirte ranks among the foremost in the field of Philosophy of Science, and Father Coffey is to be

highly commended for having made this outstanding work available to the English-speaking public.

Henri SAINT-DENIS, o.m.i.

* * *

A History of Philosophical Systems, edited by VERGILIUS FERM. New York, Philosophical Library, 1950. 23 cm., xiv-642 p.

This co-operative work comprises 47 chapters on different periods and systems of thought; each chapter being contributed by persons who are especially qualified in the particular field upon which they write. Mr. Ferm has done a very good job in planning this book, and in selecting the contributors, who have written an average of 15 pages, with abundant notes and references, on each topic.

There are four excellent chapters on different stages of Scholastic philosophy up to the present day, written by Richard J. Thompson, of the University of Notre Dame, by Armand Maurer, of the Pontifical Institute of Medieval Studies, and by Donald A. Gallagher, of Marquette University.

From the rest of the book, it is difficult to indicate any preference, but we would like to mention the articles on Personalism, Existentialism, Logical Positivism, Recent Epistemological Schools, Philosophy of the Sciences, etc.

The Editor, who is Head of the department of Philosophy in the College of Wooster, has himself made three contributions, namely Early Christian Philosophy, Varieties of Naturalism, and Philosophies of Religion. He has also compiled a most useful index.

This book, which is a splendid complement to the standard histories of philosophy, is a "must" for the bookshelf of anyone who is interested in philosophy.

Henri SAINT-DENIS, o.m.i.

* * *

Avec l'autorisation de l'Ordinaire et des Supérieurs.

*Verbum caro**

Le concile de Chalcédoine et l'encyclique *Sempiternus Rex*, qui en marque le XV^e centenaire, sont l'un un événement, l'autre un document ecclésiastiques. Cette qualité d'*ecclésiastique* doit arrêter notre réflexion. Saint Augustin enseignait à son peuple que le Christ nous a retiré sa présence corporelle pour susciter la foi dans les yeux de notre cœur, de crainte que, demeurant parmi nous, nous n'allions préférer les yeux de la chair aux yeux du cœur¹. Quel profit aurions-nous tiré de cette grâce du Christ, si nous devions porter sur le Corps qu'il continue d'avoir en ce monde et qui est son Église, un regard que la foi la plus pure et la plus perspicace n'illuminerait pas entièrement? Ce danger n'a rien de chimérique et une considération toute spontanée, toute superficielle aussi, pourrait nous y entraîner aujourd'hui; je veux dire: une considération qui ne s'aviserait pas de ce qui distingue fortement les retours que l'Église accomplit sur les hauts gestes de son passé, des retours que toute communauté humaine tient à cœur de faire sur les siens.

Les sociétés des hommes ne sont que temporelles et leur histoire est toute comprise dans le temps. L'Église, au contraire, vit à la fois dans le temps et au-dessus de lui: elle se déploie dans les siècles, mais elle a ses racines dans l'éternité; elle dispense aux hommes une vie que le temps ne mesure pas intérieurement; elle porte des fruits pour l'éternité. La vie de ses membres est cachée avec le Christ en Dieu, parce qu'ils la reçoivent de l'Épouse du Christ, le même hier, aujourd'hui et pour jamais. Tandis que les époques d'une nation ne prennent leur physionomie définitive que de la rencontre de pures contingences dans un équilibre jamais fixé; l'Église a son équilibre dans la vie divine et en pénètre les concours de circonstances où il lui faut exister. La vie des nations finit toujours par se perdre en s'écoulant; la vie de l'Église réalise avec le temps la plé-

* Conférence prononcée le 30 novembre 1951, en présence de Son Eminence Pierre-Grégoire XV, cardinal Agagianian, à l'occasion du quinzième centenaire du concile de Chalcédoine.

¹ *Serm. post maur. rep.*, éd. G. Morin, 6, p. 620-621.

nitude du Christ, plénitude qu'elle possède en son Chef depuis les origines. Aussi quand les peuples prétendent tirer des leçons de leur histoire, ils ne trouvent d'appui qu'en des ressemblances de situations diverses, et, s'ils forcent de telles analogies, le péril les attend d'une mentalité « archaïsante », source d'illusion et de mort; mais l'Église peut cela et davantage: elle se reconnaît une et identique à elle-même à travers les âges. Non seulement elle continue le passé, mais avec une fidélité inaltérable elle prolonge le Christ, et cela explique tout. Enfin, il convient que les peuples s'instruisent aux événements et conditions parmi lesquels ils ont à vivre et qu'ils en dégagent les règles de leur adaptation aux nécessités actuelles; notre Mère, elle, est enseignée de Dieu et, projetant la lumière de sa science divine sur le monde et ses évolutions, connaît les lois de son comportement à leur égard. Ce serait une grave méprise d'imaginer une confusion, bien impossible d'ailleurs, du temporel et de l'éternel au sein de l'Église. Mais en elle le temps et l'éternité communiquent et sont joints d'inséparable façon, en sorte que le temps participe quelque perfection de l'éternité dans l'ordre et le sens que les réalités éternelles impriment à son écoulement.

Pour donner à notre sujet tout son relief et tout son sens, il faut le considérer sous cet éclairage théologique. *Sempiternus Rex* joint au résumé historique des tractations conciliaires et du rôle prépondérant de saint Léon le Grand, des aperçus d'intérêt actuel; ce qui indique bien l'intention de ne pas voir en Chalcedoine simplement un fait qui aurait eu grande importance au V^e siècle et orienté la vie ecclésiastique de l'avenir, mais encore une manifestation éminente et normative de la foi au Christ dont l'Église avait vécu depuis les Apôtres, dont elle doit vivre en notre siècle, dont elle vivra indéfectiblement jusqu'à la consommation de toutes choses. Aujourd'hui, ce n'est pas non plus d'un aspect du dogme de Chalcedoine qu'elle s'inspire, comme s'il y en avait de périmés. Ainsi l'émouvant appel de S. S. Pie XII à l'unité ecclésiastique « dont l'union hypostatique est le modèle éclatant », loin de reléguer dans l'ombre un dogme ancien au profit de soucis modernes, fait de ce dogme, en sa teneur la plus rigoureuse, la réponse aux besoins actuels de l'Église. Il n'y a que le trésor de cette sainte Mère dont le Père

de famille puisse ainsi tirer le nouveau et l'ancien, un ancien toujours nouveau.

C'est de cet ordre que relèvent nos réflexions. Elles ne visent pas à reprendre l'histoire de Chalcédoine, ni à commenter la nouvelle encyclique qui se suffit à elle-même. Elles tentent seulement de manifester l'ampleur spirituelle de la définition conciliaire, en montrant que, sans elle, la nature même du christianisme est menacée de déformation, et les institutions du Christ, sacrements et Église, dépouillées de leur réalité surnaturelle.

Saint Léon jugeait Eutychès, le fauteur de la nouvelle hérésie, « multum imprudens et nimis imperitus ». C'est presque un pléonasme. Quand on connaît les moines orientaux de l'époque, aussi entêtés de théologie que mal préparés à y rien entendre, turbulents, terribles aux évêques et capables de violence pour faire prévaloir leurs idées dogmatiques, il suffit de dire qu'Eutychès était moine, archimandrite d'un important monastère constantinopolitain. Il pouvait d'autant moins se guérir de son obstination qu'il la prenait pour le zèle de l'orthodoxie, donc pour chose très pieuse et sainte. Comment d'ailleurs se convaincre du contraire quand on attaque avec une si admirable résolution une hérésie canoniquement condamnée, le nestorianisme, qu'on ne s'arrête pas à mi-chemin, comme d'autres, mais qu'on en prend la contre-partie exacte ? N'oublions pas : « nimis imperitus ». De tout temps, les esprits simplistes et peu éclairés — c'est tout un — ne conçoivent jamais qu'un moyen d'échapper à l'erreur : pousser jusqu'à l'extrême opposé. Ajoutons qu'Eutychès pouvait soutenir et son audace et sa ténacité de l'estime que lui avait marqué saint Cyrille et de la protection impériale que lui assurait le dévouement de l'eunuque Chrysaphe, devenu favori de Théodose.

Nestorius avait soutenu, en même temps que la dualité des natures dans le Christ, la dualité des personnalités, *πρόσωπα*, celle du Verbe éternel engendré de Dieu et celle de l'homme né de la Vierge Marie. Il admettait une troisième personnalité résultant de l'union morale des deux autres : le *πρόσωπον* de l'union, qui était le Christ. Ce qui revenait à nier la stricte identité personnelle du Verbe et de Jésus. Saint Cyrille, qui le fit condamner au concile d'Éphèse, employait contre lui, dans son troisième anathématisme, l'expres-

sion d'union « physique ». « Si quelqu'un divise, dans le Christ un, les hypostases après l'union, les associant par une simple association de dignité, d'autorité ou de puissance, n'admet pas plutôt entre elles une union « physique », qu'il soit anathème ». Le patriarche d'Alexandrie parlait de $\mu\kappa\iota\sigma\tau\omicron\varsigma \epsilon\iota\delta\omicron\upsilon\lambda\omicron\varsigma$ pour maintenir la réalité de l'unité personnelle du Christ: union « physique » s'opposait à union « morale ». Aussi, pour les besoins de la paix, saint Cyrille put souscrire à l'acte d'union de 433, dans laquelle sa chère expression se trouvait sacrifiée. Il était assez maître de sa pensée pour la voir suffisamment sauve sous d'autres mots. Mais parmi ses adeptes — et on connaît assez leur ferveur — il s'en trouvait de plus cyrilliens que Cyrille et qui, de ce fait, comprendraient moins bien. Pour eux, la concession du patriarche entraînait rien moins que l'abandon de la formule par excellence de leur théologie: *Une est la nature du Verbe Incarné*, $\mu\acute{\iota}\alpha \phi\acute{\upsilon}\sigma\iota\varsigma \tau\omicron\upsilon \Theta\epsilon\omicron\upsilon \Lambda\acute{\omicron}\gamma\omicron\upsilon \sigma\epsilon\sigma\alpha\rho\kappa\omega\mu\acute{\epsilon}\nu\eta$. C'est une telle formule, amplement corrigée, élucidée dans l'œuvre de saint Cyrille, qu'Eutychès allait pousser au monophysisme strict. Quand il consentit enfin à comparaître devant le synode particulier réuni par son patriarche, il dut avouer que jamais jusque-là il n'avait prôné que le Christ, en sa chair, nous fût consubstantiel; d'autre part, il confessa deux natures du Christ avant l'union, mais une seulement après.

La portée de ce monophysisme ne se laisse pas saisir avec exactitude. Faut-il croire que, pour Eutychès, l'humanité du Christ n'est qu'apparence, docétisme, comme le lui reprochait saint Léon? Ou bien voir une hérésie confondue par Théodoret de Cyr et pour qui l'humanité du Christ a été absorbée par la divinité, changée en la divinité? La récente encyclique semble joindre les deux explications et, au fond, une logique tant soit peu exigeante y invite. Quelle réalité pourrait retenir une nature et une chair humaines qui ne fussent pas consubstantielles aux nôtres? Leur transformation en divines les prive de réalité, parce qu'il leur est essentiel d'être humaines.

Pour saint Léon, l'infatigable prédicateur du Christ Dieu-Homme, une conséquence de ses vues apparente Eutychès aux docètes: son système détruit l'efficace du mystère de l'Incarnation. Le Verbe s'est fait chair pour la rédemption et la réparation du genre

humain déchu en Adam. Pour cela, il faut qu'un même Christ soit inséparablement et vrai Dieu et vrai homme: vrai Dieu, pour que le remède possède la vertu de guérir notre mal et que nous puissions entrer en communion (*consortes*) avec la nature divine; vrai homme, pour que le Fils de Dieu puisse présenter au Père un sacrifice qui vienne vraiment de l'humanité, et que le remède voulu par Dieu nous atteigne. Aussi bien, le saint pape réproouve également Nestorius et Eutychès pour la même raison que, par des opinions tout opposées, mais avec un résultat identique, ils rendent vaine l'Incarnation du Verbe.

En touchant au mystère de l'Incarnation, c'est tout le christianisme qu'on met en cause. Cela est évident. Toutefois, il importe que nous comprenions comment le christianisme se trouve affecté au plus intime de sa nature, en ce qui le caractérise le plus nettement. Relisons saint Jean: « Mes bien-aimés, aimons-nous les uns les autres, car l'amour est de Dieu et quiconque aime est né de Dieu et connaît Dieu. Qui n'aime pas n'a pas connu Dieu, car Dieu est amour. Voici en quoi s'est manifesté parmi nous l'amour de Dieu, en ce que Dieu a envoyé son Fils, son unique, dans le monde afin que nous vivions par lui. Voici en quoi est l'amour: ce n'est pas que nous, nous ayons aimé Dieu, mais c'est lui qui nous a aimés et qui a envoyé son Fils en expiation de nos péchés². » Rien de plus limpide: la mission du Fils pour nous donner la vie révèle Dieu qui est amour, révèle que Dieu est amour. L'Évangile et l'œuvre de Jésus se font voir ici dans leur plus profonde réalité. La bonne nouvelle que le Messie prêche n'est pas la découverte d'une méthode d'ascèse et de contemplation par laquelle l'homme apprendrait la destination et le bon usage de ses énergies et pourrait ainsi parvenir à l'union à Dieu. Les anciens nous ont laissé des exemples achevés de ces systèmes: Platon, Plotin. Ils se fondent sur l'*érôs*, l'amour désirant, et prétendent à une élévation de l'homme au monde éternel du Beau, du Bien, de l'Un. Le christianisme se fonde sur l'*agapè*, l'amour se donnant, et montre Dieu qui descend, en toute libéralité et miséricorde, vers l'homme, son ennemi par le péché, pour restaurer plus mer-

² I Jo. 4, 7-10. Nous citons la traduction que Bonsirven a donnée à *Verbum salutis*.

veilleusement ce que la faute humaine a détruit, pour vivifier de sa vie ceux que la faute vouait à la mort. A un effort de l'homme pour se libérer de ce monde et rejoindre sa vraie patrie, l'Évangile oppose la libre acceptation d'une grâce de Dieu; à la faiblesse de l'homme, avouons même: à son impuissance, la puissance de Dieu, « *virtus enim Dei est in salutem omni credenti* ».

« Scandale pour les Juifs, folie pour les Nations »: on trouverait presque excessifs les termes de saint Paul pour parler des abaissements de l'*agapè* divine. Pourtant ce n'est pas leur force suggestive, leur « éloquence » qui les imposent à l'Apôtre; c'est leur simple vérité. L'opposition païenne au christianisme, de Celse à Porphyre et à Julien le montre clairement. Celse: « Ce que j'affirme n'est pas nouveau, mais, au contraire, prouvé depuis longtemps. Dieu est bon, beau, heureux, et ce qu'il y a de plus beau et de meilleur se trouve en lui. S'il descend vers les hommes, il lui faut changer, et changer de bon en mauvais, de beau en laid, de bienheureux en malheureux, de très bon en très mauvais. Qui accepterait pareille transformation? D'ailleurs, il est de la nature du mortel de subir changements et transformations; de l'immortel, de rester identique à soi-même. La Divinité ne peut donc consentir à ce changement³. » Saint Paul, ne voulant savoir rien d'autre que Jésus crucifié, ne veut savoir rien d'autre que Dieu descendant par amour vers l'homme, que Dieu descendu par amour aux dernières humiliations. Pour lui, le sens de l'Incarnation s'éclaire de la mort en croix. Tout cela, des chrétiens, Nestorius et Eutychès, le compromettent, chacun à sa manière, dans leurs aventures théologiques. Je veux que ce soit inconsciemment. Mais les conséquences de leurs pensées n'en demeurent pas moins pour cela. Il faut y songer pour comprendre le rôle bienfaisant du concile de Chalcédoine. Dire avec Nestorius que la Personne du Verbe s'adjoint la personne humaine du Fils de Marie; dire avec Eutychès que la divinité absorbe la nature humaine: dans les deux cas, c'est nier, ou du moins atténuer, que Dieu soit devenu chair; c'est porter atteinte à l'*agapè*, principe de la grâce. Le nestorianisme n'offre pas seul des parentés avec le pélagianisme, comme

³ ORIGÈNE, *Contra Celsum*, IV, 14.

le voyait Duchesne⁴. On en trouve aussi chez Eutychès. Si le Christ ne nous est pas consubstantiel, il faut dire qu'il est séparé de nous. Comment serait-il le Médiateur que nous présente l'*Épître aux Hébreux* ? Ce Christ, non plus que celui de Nestorius, ne serait notre Sauveur. Dans sa nature humaine, plus ou moins réelle, dans les opérations plus ou moins humaines donc qu'elle lui aurait permis d'accomplir, nous ne trouverions qu'un modèle et des exercices, des « performances », exemplaires, sans doute, mais aussi inefficaces qu'exemplaires. Jamais cette humanité indécise n'aurait l'influence d'un « instrumentum divinitati conjunctum » — et la grâce de cette humanité nous resterait extérieure.

En conséquence, le christianisme ne serait plus une religion ou un mystère; on devrait le réduire à un moralisme: une imitation du Christ coupée de sa source « ontologique ». Si l'Écriture, en effet, convie le chrétien à nourrir en son esprit les sentiments qui animaient le Christ Jésus, c'est qu'elle enseigne aussi et d'abord que le Christ doit vivre en lui, bien plus que le Christ est sa vie, parce que le même Homme Christ Jésus est le Fils, vrai Dieu et vie éternelle. Enfin saint Paul a tout dit d'un mot: « Vous êtes morts à la loi par le corps du Christ. » Si ce corps n'est pas réel, comment notre mort à la loi le serait-elle ? Si ce corps ne nous rend pas le Christ consubstantiel, comment se produirait en nous cette libération ?

* * *

Les théories christologiques d'Eutychès ne peuvent meurtrir la religion chrétienne de telles blessures, sans qu'elles atteignent les institutions destinées à répandre et communiquer le Christ dans le temps et l'espace: les sacrements et l'Église. Les sacrements sont des signes sensibles pour se proportionner à notre nature. Cette vérité, pour être très ferme, n'en est pas moins partielle. Car si nous considérons que l'efficace des sacrements provient toute du Christ et dépend à la fois de leur matérialité, nous nous retrouvons devant l'humanité du Sauveur. On saisit sans peine la relation au réalisme sacramentaire: il faut à l'origine des grâces qui viennent par ces canaux, les opérations du Verbe par et dans une humanité réelle

⁴ DUCHESNE, *Eglises séparées*, 2^e éd., Paris, Fontemoing, 1905, p. 38-40.

et lui appartenant personnellement. Si l'on prétendait retenir la réalité humaine du Christ tout en rejetant sa consubstantialité avec nous, on attenterait aux effets des sacrements. Être baptisés en Jésus-Christ, en la mort de Jésus-Christ (*Rom.*, 6.3 — sans omettre la nuance de l'original qui suggère l'idée d'un mouvement, d'une pénétration du baptisé dans le Christ et sa mort); annoncer la mort du Seigneur en mangeant le pain et buvant le calice eucharistique, si cette mort n'a pas été pâtie par l'Impassible et l'Immortel dans une chair en tout conforme à la nôtre, hormis le péché, nous ne voyons plus que ce soit la même nature qui de pécheresse est sanctifiée; nous devrions, en toute logique, concevoir je ne sais quelle substitution de quelque chose qui serait comme une nouvelle humanité, sainte celle-là, à l'ancienne, corrompue. Nous ne pourrions plus dire rigoureusement que c'est le même qui de vieil homme est transfiguré en homme nouveau. « *Offerenda erat pro reconciliandis hostia, quæ et nostri generis socia, et nostræ contaminationis esset aliena* »: ces paroles de saint Léon posent la première condition requise pour des sacrements, signes indissolublement sensibles et efficaces.

Du Christ en croix proviennent les sacrements et, en même temps, naît l'Église. La tradition en cela très riche se voit résumée dans une formule audacieuse de saint Thomas: « *Per sacramenta, quæ de latere Christi pendentis in cruce fluxerunt, dicitur esse fabricata Ecclesia Christi*⁵. » Cette sainte Église, prolongement du Christ, reproduit dans sa constitution le mystère de Celui qu'elle prolonge. Elle est humaine et divine, sans confusion ni séparation, pour son ministère de sanctification des hommes. Nouvelle Ève, tirée du côté du Nouvel Adam durant son sommeil sur la croix, elle est pour le Christ une épouse glorieuse, sans tache, sans ride, ni rien de semblable, mais sainte et immaculée. Parce que le Christ s'est livré pour elle et l'a purifiée dans l'eau baptismale, elle lui engage sa foi, son espérance et son amour. Or recevant du Christ d'être fidèle à son engagement, elle est féconde et, Mère, conçoit ses fils hors de ses entrailles et les enfante en son sein à la vie divine. Aussi bien la même Église est-elle le Corps du Christ, réunissant tous ceux qui possèdent les mêmes objets de vie que Dieu, qui sont nés de Dieu.

⁵ *Sum. theol.*, 3^a, q. 64, a. 2, ad 3^m.

De même que la Tête est Dieu, le Corps est divin. De même aussi que la Tête est homme, le Corps est humain. Comme enfin la divinité et l'humanité du Verbe ne doivent être ni confondues ni séparées, qu'elles gardent leurs propriétés respectives, qu'elles ne divisent pas le Christ en deux personnes; ainsi la vie théologale de l'Église ne se confond pas avec sa structure sociale, sans, toutefois, que les deux cessent de communiquer de l'une à l'autre, car le gouvernement visible doit rappeler l'homme aux réalités invisibles⁶. Il n'y a pas deux Églises, l'une toute spirituelle et invisible, l'autre seulement extérieure et juridique sans communication de vie surnaturelle. A cette grande doctrine de Léon XIII reprise dans l'encyclique *Mystici Corporis*⁷, S. S. Pie XII ajoute une mise en garde contre un mysticisme fourvoyé qui prétendrait unir et fondre en une personne physique le divin Rédempteur et les membres de l'Église⁸, le résultat d'une telle élucubration serait qu'on concéderait aux hommes des attributs divins et, du même coup, on ferait rejaillir dans le Christ les erreurs et l'inclination au mal de la nature humaine. Aucune fusion donc des éléments divin et humain de l'Église une; aucune transformation de l'un en l'autre; mais une étroite union des deux en vue de l'exercice commun d'une même vie. L'appareil extérieur, tel un organe, offre le concours de ses fonctions pour manifester et réaliser la vie intérieure de l'Église dans un monde humain. Comme l'humanité du Christ, il faut que cette nature visible du Corps mystique soit conjointe à un principe surnaturel d'opération et qu'elle établisse une consubstantialité de l'Église au genre humain, autrement la conjonction au divin, dont on parle, reste vaine et sans effet.

Cette doctrine, en repoussant des vues erronées bien dignes de passer pour un nestorianisme ou un monophysisme ecclésiologiques, introduit l'Église dans la Trinité. C'est un point que Sertillanges avait mis en belle lumière dans une grande page qu'il faudrait pouvoir lire en entier: « L'Église, corps humano-divin par le Christ,

⁶ Texte de saint THOMAS, *De Veritate*, q. 29, a. 4, 3^m, cité dans *Mystici Corporis*, in *A.A.S.*, 35 (1943), p. 224.

⁷ *Ibidem*, p. 223.

⁸ *Ibidem*, p. 233-234.

incluant Dieu en soi, doit participer à cette divine organisation qui fait du Père, du Fils et du Saint-Esprit le modèle de toute vie, l'*Ordre* suprême, le cas idéal — bien qu'il soit transcendant à l'idée — de l'unité dans la multiplicité organique⁹. » Dans cet esprit, *Sempiternus Rex* invite les chrétiens dissidents à revenir au sein de l'unique Église, sous un seul pasteur et docteur suprême, non par l'effet d'une foi purement intérieure, mais par l'acceptation et la profession d'un dogme bien arrêté en ses formules: celui de Chalcédoine. Il nous reste un seul devoir: relire ensemble la définition conciliaire.

« Nous confessons tous unanimement un seul et même Fils, Notre-Seigneur Jésus-Christ, le même parfait quant à la divinité, et le même parfait quant à l'humanité, Dieu vraiment et homme vraiment [composé] d'une âme raisonnable et d'un corps, consubstantiel au Père selon la divinité, et le même consubstantiel à nous selon l'humanité, en tout semblable à nous hors le péché; avant les siècles engendré du Père selon la divinité, dans les derniers temps le même, pour nous et notre salut, [né] de la Vierge Marie selon l'humanité; un seul et même Christ, Fils, Seigneur, Monogène, à reconnaître en deux natures, sans mélange, sans transformation, sans division, sans séparation, la différence des natures n'étant aucunement supprimée par l'union, bien plutôt le propre de chaque nature restant sauf et convenant en une seule personne et unique hypostase¹⁰. »

Ainsi croit et enseigne l'Église de Pierre, sous Léon le Grand, sous Pie XII. Ainsi devons-nous croire, dans l'unité ecclésiastique. Car le Christ se soumet son Église, intérieurement par son Esprit, extérieurement par son Vicaire. Cela, un théologien doué d'un sens profond de l'Église, parce que tout pénétré du sens du Christ, saint Thomas, nous l'enseigne en des termes d'une hardiesse insurpassée. « Ce sont erreurs semblables de dire que le Vicaire du Christ, le Pontife de l'Église romaine, ne possède pas l'autorité primatiale sur l'Église universelle, et de dire que le Saint-Esprit ne procède pas du Fils. En effet, le Christ lui-même, Fils de Dieu, se consacre son

⁹ *L'Église*, t. 2, 6^e éd., Paris, Lecoffre, 1931, p. 235.

¹⁰ SCHWARTZ, *Acta conciliorum œcumenicorum*, I, (p. [325]), pars 2^a, p. 129.

Église, se l'attachant et la marquant de son Saint-Esprit comme d'un sceau, d'un signe de possession. Et pareillement, le Vicaire du Christ, en ministre fidèle, par sa primauté et son gouvernement, maintient l'Église universelle dans la soumission au Christ¹¹. »

Rosaire BELLEMARE, o.m.i.,
professeur à la Faculté de Théologie.

¹¹ *Contra errores Græcorum*, éd. Parme, xv, 156.

Le concours de la connaissance à la vertu

L'habitude est prise parmi nous de considérer la vie morale comme relevant avant tout de la volonté. Nous n'estimons guère qu'elle puisse être l'affaire de la connaissance et que, pour être bons et vertueux, nous ayons à perfectionner en nous la faculté intellectuelle. Quel rapport en effet entre savoir et agir ? Non que la moralité ne puisse être objet de connaissance. A preuve, la philosophie morale, dont la place est marquée entre les divisions classiques de la philosophie. Mais ce savoir-là nous semble rejoindre les autres et être aussi démuné d'intérêt pratique que les spéculations de la métaphysique. Rien ne nous est plus familier justement que l'opposition du pratique et du spéculatif. Nous la faisons jouer dans l'ordre moral aussi bien que dans l'ordre technique, comme lorsque nous disons : la critique est facile, mais l'art est difficile. Ce sont deux genres. Aucun doute que l'homme vertueux ne soit une autre sorte d'homme que le moraliste ; et le divorce ne fait que s'aggraver si, de la simple vertu, l'on passe à l'héroïsme et à la sainteté.

Il paraîtra téméraire sinon paradoxal de prétendre revenir sur ces jugements reçus. Socrate jadis soutint qu'il était suffisant de connaître le bien pour le pratiquer : être vertueux, disait-il, c'est proprement savoir, et pécher n'est rien d'autre qu'ignorer. Avec tout le respect que l'on garde à la personne de ce philosophe, son affirmation n'est-elle pas unanimement réprouvée ? Mais ce dernier point serait sujet à examen plus attentif. Aristote a blâmé le parti radical de Socrate ; il est loin cependant d'avoir rejeté toute participation de la connaissance dans la vertu. Il délimita au contraire avec son exactitude coutumière la mesure de savoir et de jugement sans lesquels il n'est point de moralité humaine. Du même coup il confesse une certaine validité de la proposition socratique. On sera frappé aussi de ce fait que, l'ensemble des théologiens scolastiques s'étant montrés jus-

qu'à lui favorables à la nature volontaire de la vertu, saint Thomas d'Aquin, informé de l'éthique aristotélicienne, donna à celle-ci son adhésion et fit valoir à son tour la part inaliénable de la connaissance dans l'accomplissement du bien. Cet exemple est digne d'attention. Il justifie l'essai que nous voulons tenter pour remettre à l'honneur contre l'opinion contraire et, osons le dire, les confusions dont elle s'enveloppe, le concours de l'intelligence humaine à la moralité.

* * *

Éliminons d'emblée les interprétations de la vie morale selon lesquelles tout serait bon qui traduit la pure liberté ou la volonté de puissance de l'individu. Certains interlocuteurs des dialogues de Platon ont soutenu ces thèses qui sont à vrai dire la négation de la moralité. Celle-ci n'est donnée que là où une manière d'agir s'impose à l'homme, pris, de ce fait, entre l'accomplissement du bien ou le consentement au mal. Il est manifeste qu'elle entraîne de sa nature la nécessité de savoir où se trouve le bien et où se trouve le mal. Nos préférences et nos décisions ne font pas d'elles-mêmes la loi; elles ne sont que caprices en dehors de la conformité à un ordre, dont nous avons à être avertis. Quiconque admet la moralité concède cette toute première nécessité de la connaissance. C'est pourquoi l'on s'accorde à instruire les enfants de leurs devoirs, leur apprenant, par exemple, que la prière et l'aumône sont des actions bonnes, tandis que le mensonge et le vol sont des actions mauvaises; n'importe quel adulte est à instruire pareillement lorsqu'il entre dans une situation lui dictant une conduite déterminée. On est même d'avis en général que l'excuse due à la bonne intention a des limites. Cet homme, estimons-nous, aurait dû savoir que ses entreprises étaient propres à léser son prochain; ou bien il aurait dû savoir qu'il n'est pas permis d'employer des moyens frauduleux fût-ce au service de la meilleure des causes. La candeur désigne justement l'un de ces alliages de l'innocence avec l'ignorance auxquels va notre critique. Par là nous affirmons en matière d'action humaine une exigence de rectitude, que ne suppléent point les mouvements désintéressés du cœur. La générosité elle-même ne nous apparaît irréprochable qu'à

la condition d'être judicieuse; et nous approuvons le dire d'Aristote selon lequel un cheval aveugle court un risque d'autant plus grand qu'il s'est élancé avec plus de force. Les théologiens scolastiques, dont nous disions plus haut qu'ils ne furent point favorables à la conception intellectuelle de la vertu, ont avoué la nécessité élémentaire que nous signalons en ce moment; et ils ont interprété dans le sens d'une connaissance indicatrice ou directrice, comme principe de l'action morale, le rôle de la prudence, qu'ils trouvaient énumérée parmi les vertus cardinales.

Cette concession va plus loin qu'il ne paraît. Car s'il est une manière sommaire de savoir que le vol et le mensonge sont mauvais tandis que l'aumône et la prière sont bonnes, peut-être est-il aussi une manière approfondie d'en juger. De telles déterminations ne sont pas arbitraires. Nous sommes amenés à en découvrir les raisons. Nous instituons à leur sujet une recherche qui n'aboutit à rien d'autre que la science morale. De celle-ci l'on peut dire assurément qu'elle est l'effet d'une curiosité de l'esprit: car rien n'échappe dans le vaste monde à l'investigation d'une faculté dont l'objet est l'être sans restriction. Mais qui ne voit que la science morale ainsi comprise intéresse l'action? L'homme est si tenté d'échapper à la règle du bien et du mal qu'il n'est pas superflu pour lui de se la justifier devant son intelligence. Il ne pourra qu'y mieux adhérer du fait qu'il en a saisi les raisons. Et à supposer que tel ne soit pas le cas pour tout individu, en ce sens, voulons-nous dire, que certains veulent bien croire ce qui leur est enseigné sans exiger de le comprendre, l'on ne niera point que la science morale ne réponde à une nécessité de la société humaine dans son ensemble. Elle constitue pour le moins une apologétique de la moralité, faute de laquelle les adversaires de cette sorte de valeur n'auraient que trop de facilité pour faire triompher leurs vues; et le temps serait bientôt venu où nous hésiterions à enseigner aux enfants qu'il est de certaines conduites mauvaises et qu'il en est de bonnes.

L'une des confusions souvent introduites dans la matière que nous débattons est dès à présent dissipée. On tient la philosophie morale, nous le disions en commençant, pour l'une des parties du savoir philosophique, ordonnée à la connaissance de la réalité morale au même titre où d'autres disciplines sont ordonnées à la connaissance de la

nature, par exemple, ou de l'activité psychologique. Telle est certes la direction qu'a prise sous nos yeux la recherche morale chez un grand nombre de philosophes. Elle est, nous l'avouons sans peine, de nature spéculative, et l'action n'entretient avec elle qu'un rapport fort lointain. Mais nous ne parlons point pour notre compte de cette sorte de philosophie morale. Nous voulons qu'elle soit appliquée à établir les règles de l'action. Puisque les règles de l'action s'établissent au nom de certaines raisons, il y a lieu de philosopher; mais ces raisons justifient précisément une manière d'agir et elles donnent leur force aux déterminations que nous suivons lorsque nous accomplissons le bien ou que nous violons lorsque nous consentons au mal. Une telle philosophie morale est essentiellement pratique. Nous tenons en conséquence qu'il est une manière de philosopher sur l'action à laquelle l'action est intéressée. La conduite de l'homme, plus exactement: l'appréciation que portent les hommes sur leur conduite ne peut pas ne pas se ressentir d'une science dont l'objet est de prononcer, au nom de ses analyses et de ses démonstrations, sur ce qui est, en effet, le bien et sur ce qui est, en effet, le mal.

La relation primordiale que nous venons d'établir entre connaissance et action morale reçoit d'un autre ordre une confirmation facile. Il n'est personne qui ne voie aussitôt la part de connaissance engagée dans la réalisation d'une œuvre, soit qu'elle relève d'un métier, telle la fabrication d'un meuble ou la construction d'une automobile, soit qu'elle relève de l'un des beaux-arts, telle la composition d'un poème, d'une fresque, d'une pièce musicale. Tant l'ouvrier que l'artiste engage en ce qu'il fait une certaine pensée. Ne le proclamons-nous pas lorsque nous employons à leur propos la remarquable expression de savoir-faire? Modeste connaissance chez le simple exécutant: du moins a-t-il appris, comme nous disons, la manière de s'y prendre. Il se peut que cet homme soit naturellement doué pour le genre de travail qu'il accomplit; il n'est pas exclu qu'un certain instinct guide le mouvement de ses doigts; admettons même qu'une sorte de génie lui inspire des créations valables. Il reste que la connaissance de ce qu'il fait et des voies par lesquelles l'œuvre se forme est propre à lui épargner des maladresses comme à garantir le résultat: soit qu'il ait reçu cette connaissance d'un autre ou qu'il l'ait acquise de lui-

même à travers des tâtonnements et des expériences manquées; soit qu'il s'y reporte expressément tandis qu'il travaille ou qu'elle ait pénétré en lui à la manière d'une habitude sur laquelle mieux vaut ne pas réfléchir. On accordera que plus l'œuvre est compliquée, plus est nécessaire la connaissance exécutrice dont nous parlons en ce moment. Il en va comme de la connaissance sommaire du bien et du mal dans l'ordre de l'action morale. Avant tout savoir, il se peut qu'un bon naturel incline certains à fuir le mensonge ou à pratiquer l'aumône. Mais pour peu que le mensonge se pare d'avantages ou que l'aumône s'entoure d'inconvénients, plus généralement que l'acte à poser s'accompagne de circonstances diverses sinon contradictoires, il est manifeste que ni bon naturel ni droit instinct ne suffisent plus. S'il ne veut se tromper, cet homme est mis dans la nécessité de savoir: c'est pourquoi ou il se souviendra de ce qui lui fut enseigné, ou il fera appel à sa réflexion propre, ou il ira consulter qui est capable de le tirer d'incertitude. Il ne trouve son salut de toute manière que dans la connaissance. Mais comme la connaissance morale peut aller, disions-nous, jusqu'à la philosophie, de même celles qui concernent les métiers et les beaux-arts s'élèvent jusqu'aux généralisations et atteignent jusqu'aux explications dernières. Du savoir-faire de l'ouvrier et de l'artiste, l'on passe à la science de l'ingénieur et aux théories de l'esthéticien. Qui niera le rapport de ces hautes considérations avec l'œuvre concrète commise aux soins de l'exécutant? L'ordre des arts et des techniques rend sensible la communication que nous établissons tout à l'heure entre la philosophie morale et les actions particulières où se distribue la conduite humaine. Non moins que le faire, l'agir est chose d'intelligence. Il est de la connaissance une fonction pratique que vérifie la moralité aussi bien que le travail en ses diverses formes.

Le jugement a cours, il est vrai, que nous rappelions en commençant. Il n'est pas douteux que l'art, différent quant à ce point de la critique, n'engage d'autres éléments que la connaissance: mais rien de ce que nous avons avancé jusqu'ici ne contredit cette manière de voir. Nous n'entendons réduire au savoir pur et simple ni la morale ni la technique. Mais nous tenons que ni la technique ni la morale ne vont sans connaissance. Nous prétendons surmonter la

dualité où sont d'ordinaire constituées d'une part la fonction intellectuelle, d'autre part les facultés réalisatrices. A la vérité, elles vont ensemble, et quoi que l'homme fasse ou entreprenne, son intelligence est de la partie. Pour dissiper précisément l'abus que l'on ferait de l'adage cité, observons que si la critique ne va point jusqu'à l'art, il ne manque point d'artistes ou de praticiens qui, l'occasion venue, se muent en critiques. Comment le feraient-ils s'ils ne portaient en eux la connaissance de l'œuvre où ils ont excellé ? On a vu des poètes expliquer en bonne prose la structure de leurs pièces; des peintres écrire des livres pour commenter leurs tableaux; des chirurgiens revenir la plume à la main sur leurs opérations. Ils jugeaient de ce qu'ils avaient réalisé, pour la raison qu'en le réalisant ils étaient soumis déjà de quelque manière aux dictées de leur intelligence. Que si, portant plus loin le débat, le chirurgien, par exemple, répliquait à notre dernière remarque: « Mais je ne savais point où j'allais lorsque, devant tel cas imprévu et d'où il fallait bien sortir, je pris telle décision. Il se trouve que j'ai réussi, mais je ne le dois nullement à une connaissance présente en moi au moment de l'action »; devant cette remarque nous observerions qu'il arrive en effet que l'aventure s'impose, tant en morale qu'en technique, et c'est-à-dire qu'un homme est mis, du fait de certaines circonstances, dans la nécessité d'agir au delà de ce qu'il connaît. Mais l'aventure n'est à courir qu'après que la connaissance a été portée aussi loin que possible, en sorte que l'on ait ramené toutes les chances de son côté. Et c'est pourquoi les succès de ce genre reviennent d'ordinaire aux hommes compétents et non point aux ignares. Il y a moins de hasard qu'il ne paraît en ces heureuses fortunes. Le cas allégué signifie bien que nos connaissances sont bornées, mais nullement qu'elles soient superflues. Il arrive que l'action les dépasse, mais en se tenant encore sous leur dépendance. Avouons que la dualité de l'agir et du connaître ne fait droit à certaines particularités de l'action qu'en méprisant le rôle de direction naturellement dévolu à l'intelligence à l'égard de nos œuvres comme de notre conduite.

* * *

Selon les explications que nous venons de proposer, la connaissance est nécessaire mais elle reste extérieure à la vertu. La direc-

tion ayant été montrée selon laquelle il faut agir, on concevrait que l'action se constitue selon son dynamisme propre et qu'elle tire d'elle-même, indépendamment de l'intelligence, sa qualité morale. Beaucoup, qui concèdent au principe de la vertu la connaissance initiale et directrice, entendent aussi s'en tenir là et refuser tout rôle ultérieur à l'élément intellectuel. Or, l'enseignement caractéristique des maîtres que nous suivons est précisément d'introduire la connaissance jusqu'au dedans de l'action, au double titre, voudrions-nous dire, de l'efficiencé et de la qualité morale.

Il est sûr que l'action humaine procède de la volonté. Elle est la mise en mouvement de nos puissances et rien ne se meut dans l'homme, au niveau proprement humain, qu'il ne l'ait voulu. Mais comment ne point remarquer que la volonté est sensible à l'intelligence ? Elle reçoit de la faculté intellectuelle, rappelons-le, la spécification ou détermination de son acte: selon ce que j'ai jugé, je veux. Telle est la condition foncière et sans exception de la volonté que l'on dénomme pour cette raison l'appétit intellectuel. Mais nous devons insister sur ce que l'exercice même de la volonté, c'est-à-dire son passage de l'immobilité au mouvement, n'est point sans se ressentir du jugement prononcé par l'intelligence. Pour faire vouloir un homme, il sera bon de commencer par le faire juger d'une certaine manière. On en conviendra facilement si l'on s'avise que l'intelligence se prononce entre autres choses sur l'objet de la volonté. Pourquoi n'en jugerions-nous pas puisque la compétence de l'intelligence est universelle ? Le bien tombe sous ses prises. Le bien est une certaine vérité. Par le fait du jugement relatif au bien, la volonté est mise en présence de son objet et donc sollicitée de se porter vers lui. L'acte par lequel elle se porte vers lui est tout différent d'une connaissance, et c'est pourquoi la distinction est classique selon laquelle l'appétit est une autre faculté que l'intelligence. Mais sous prétexte qu'il est tout différent, comment méconnaître qu'il prend d'un jugement son origine et qu'il naît pour ainsi dire dans la lumière ?

Pour mieux découvrir l'effet du jugement relatif au bien sur la faculté appétitive, observons plus attentivement son contenu. Nous nous y prononçons sur un bien, et c'est-à-dire sur une convenance. Lorsque le bien en cause est le bien moral, la convenance affirmée

est celle qui existe entre l'action prévue et ma nature humaine. Je sais qu'en agissant de telle manière je favoriserai l'heureux développement de ce que je porte de meilleur en moi; je progresserai de cela que je suis vers cela que je suis appelé à être. Je le sais, entendons: j'en suis sincèrement et profondément persuadé, j'en ai acquis la ferme et puissante conviction: car il n'y a pas de raison pour que le jugement du bien ne mette en jeu les forces vives de l'esprit. Il est assez différent, notons-le, de juger du bien comme il vient d'être dit ou de juger du devoir. L'action morale s'exprime dans le langage courant selon l'un ou l'autre terme. Mais à y regarder de près, l'on aperçoit combien ils sont dissemblables. Le devoir signale l'obligation; le bien, nous le disions, une convenance. Dans le premier cas, l'action consiste dans l'obéissance à un commandement; dans le second, elle signifie la promotion de ma nature et l'accès à ma perfection humaine. Nous ne disons pas que l'une des deux conceptions soit inconciliable avec l'autre; mais nous tenons que l'on se porte différemment à l'action morale selon qu'elle est conçue comme un devoir ou comme un bien. Quant à la puissance d'entraînement du jugement sur la volonté, celui du bien détient sur celui du devoir une supériorité certaine. N'est-il pas vrai que le devoir est senti plutôt comme une contrainte? Aussi ne s'y soumet-on qu'au prix d'un effort, et ceux qui conçoivent selon cette notion l'action morale situent d'ordinaire l'excellence humaine dans le sursaut d'énergie par lequel la volonté triomphe de ses aversions. On ne dira pas cette fois que l'intelligence suscite le mouvement volontaire. Il faudrait seulement observer, tant est assurée la docilité congénitale de l'appétit à l'égard du jugement intellectuel, que même l'affirmation du devoir détient quelque influence sur la volonté: nous portons en effet en nous un besoin d'unité qui nous fait répugner aux conflits intérieurs. Là surtout où l'affirmation du devoir est nette et impérieuse, nous aimerions au fond nous y conformer, et cette disposition intime joue en faveur de son accomplissement. Mais quel ne sera donc pas l'effet du jugement relatif au bien? Il exalte positivement la volonté en lui proposant l'objet pour quoi elle est faite et vers quoi elle tend de sa nature. Dans l'action que certains, usant d'une timidité significative, appellent licite ou permise, l'homme cette fois discerne une

acquisition de prix et comme une proie dont il sera pressé de s'emparer. Dans celle que les autres, recouvrant leur vigueur, dénoncent comme défendue, il perçoit une perte et une déchéance, quelque chose qui véritablement lui ferait mal. N'est-il pas différent de juger de la justice et de la piété, du mensonge et de la luxure, selon l'une ou l'autre des deux notions dont nous parlons ? Et n'est-il pas vrai qu'en juger en termes de bien et de mal prédispose à l'accomplissement des uns comme au refus des autres ? On voit en même temps que l'une des deux conceptions incline de préférence vers l'action bonne tandis que l'autre détourne surtout de l'action défendue. Et l'on comprend que seule la première fonde une morale des vertus et des vices tandis que la seconde reste une morale élémentaire de l'obligation et du péché.

Nous sommes en mesure de dégager la vérité de l'affirmation socratique. Par science, le philosophe grec entendait précisément la connaissance du bien; et il concevait cette connaissance comme atteignant une entière et irrésistible clarté: l'esprit, à son gré, en était venu au point où la piété, le courage, la tempérance se révèlent à l'évidence comme des vertus. Et il professait l'efficacité pratique de cette connaissance pour la raison que l'appétit de l'homme est ainsi fait que le bien suscite infailliblement son élan. Le tout, pensait-il, est de proposer à l'appétit ce qui est véritablement le bien. Aussi Socrate prenait-il son départ, dans l'exhortation méthodique par laquelle il voulait opérer la conversion de son interlocuteur à la vertu, de l'aspiration au bonheur, c'est-à-dire au bien absolu, que nous portons en notre nature: grâce en effet à cette donnée première et universelle, l'homme ne pourrait que tendre de toutes ses forces au bien, une fois qu'il l'aurait reconnu. Le problème de la bonne conduite et du règne de la vertu se réduisait pour Socrate à celui de l'établissement de la science du bien. On ne tiendrait cette conception pour une erreur pure et simple que si l'on versait pour son compte dans un volontarisme intégral, où n'est pas moins offensée la vérité de la nature humaine. L'intuition de Socrate garde une validité éternelle. Le défaut s'en situe exactement à ce point que la différence n'y a pas été ménagée entre la connaissance générale et la connaissance particulière du bien. Aristote fit à Socrate cette critique, adoptée plus

tard par saint Thomas. Complétons nos explications en nous inspirant de leur juste discernement.

La vertu connue comme un bien sollicite, nous l'avons dit, la volonté. Mais l'action se pose comme singulière et elle s'inspire immédiatement, non du jugement général portant sur la vertu (il est bon d'être juste), mais du jugement particulier où elle-même est prise en considération (il est bon que j'acquitte ma dette). Le point fragile dans le déroulement de la connaissance pratique se situe à ce dernier endroit. Car persuadé qu'il est bon d'être juste et ne parvenant pas à l'oublier ni à penser le contraire, toute sorte de motifs se presseront dans l'intervalle de cette proposition et de l'action, par l'effet desquels je viendrai à penser que le bien pour moi n'est pas dans l'acquiescement de ma dette mais dans quelque autre manière d'agir. Non que mon intelligence comme telle soit incapable d'opérer le passage de l'universel au particulier: rien ne lui est moins douteux au contraire que cette conséquence. La défaillance dont nous parlons ne sera pas d'origine intellectuelle. Car le jugement porte sur le bien, et lorsque le bien a pris la forme particulière que représente une action déterminée, il dit rapport à l'appétit de celui qui en juge: il ne peut en effet, porté à cette extrémité, qu'obtenir l'adhésion de la volonté et mettre en mouvement les puissances d'exécution. Mal disposé à agir dans ce sens, je déplacerai donc le bien et substituerai au jugement qu'eût dicté la logique un jugement différent et conforme à ma disposition réelle: il est bon, dirai-je, de retenir cet argent que réclame mon créancier, car j'en ferai tel usage et en retirerai tel avantage. Disons qu'un jugement de passion a évincé le jugement de moralité. La connaissance universelle du bien ne suffit pas de soi à prévenir cet accident. Il restera toujours à l'engager dans la particularité de l'action. Cette structure de l'ordre pratique est irréductible. La faute de Socrate fut de ne point s'en aviser. Car il suit de l'observation qui précède que le passage de l'universel au particulier dans l'ordre pratique ne s'opère point sans l'intervention de l'appétit droit. Il y a lieu que celui-ci soit et demeure disposé dans le sens de la vérité morale, que j'aime la justice, par exemple, c'est-à-dire que j'adhère selon mon inclination à cette sorte de bien. On n'obtient pas une telle disposition du fait

de la seule affirmation intellectuelle de la vérité, encore que celle-ci en fournisse le principe. Un assouplissement de l'appétit comme tel a été nécessaire à cette fin. Des difficultés se rencontrent à l'égard de l'inclination qui n'existent point à l'égard de la connaissance: elles ne sont surmontées que par des exercices appropriés. D'où l'idée de la vertu morale, ce mot désignant une vertu où se trouve engagée, outre la connaissance du bien, une disposition propre de l'appétit. La découverte d'Aristote fut d'établir des vertus morales là où Socrate ne concevait que des vertus intellectuelles. Cette conception remarquable en dérive selon laquelle la prudence prend son origine de la vertu morale. La prudence est chargée de déterminer l'action et de prononcer le dernier jugement pratique, qu'il ne restera plus qu'à exécuter. Mais elle n'accomplit cette opération intellectuelle qu'à partir d'une telle disposition de l'appétit que, sincèrement attaché, par exemple, au bien de la justice, l'homme soit mis en mesure de juger selon la vérité de l'action particulière où la justice est intéressée. Que manque au contraire cette adhésion de l'appétit au bien, et le jugement particulier est livré aux égarements dénoncés tout à l'heure.

Ainsi se trouve corrigé le paradoxe socratique. L'amendement est d'importance puisqu'il ménage, outre la connaissance du bien, une valeur proprement éthique, aussi différente de la première que l'appétit l'est de l'intelligence. On prendra garde cependant que la vertu morale a pour rôle de garantir le passage de la connaissance universelle du bien à l'action particulière; que la vertu morale étant acquise une intervention de la connaissance reste nécessaire et qu'un jugement régit les dernières particularités de l'action. Le tout a été d'obtenir que ce jugement final ne déviât point. Moyennant quoi, l'autorité de la connaissance sur l'action s'affirme d'une manière décisive. Nous sommes commandés par le jugement que nous avons prononcé. L'action vertueuse se produit comme l'expression d'une persuasion du bien qui, venue des régions les plus hautes de l'esprit, s'est soutenue jusqu'au moment suprême où elle se convertit en engagement. Au fond, y a-t-il une autre manière d'agir? En dehors de celle que nous décrivons, l'homme n'accéderait à l'action morale que par un sursaut de la volonté, comme il a été dit plus haut. Nous remplaçons le sursaut par la séduction. Ses effets sont soumis à moins de vicissitudes

en même temps qu'ils contiennent plus de ferveur. Et pour séduire la volonté, il n'est d'autre recours que l'intelligence, puisqu'il appartient à cette faculté de juger du bien.

Au point où nous sommes parvenus, une différence apparaît entre l'ordre moral et l'ordre technique, dont nous remarquons ci-dessus la similitude. Il n'est point nécessaire à la connaissance technique d'être efficiente. L'homme de métier, aussi bien que l'artiste, doués de la connaissance relative à leurs œuvres, prendront impunément la liberté de ne point agir selon cette connaissance: il peut plaire au menuisier de bâcler son travail ou au poète de s'essayer à des formules fantaisistes; pourvu qu'ils soient capables de bien faire, ils sont bon menuisier et bon poète, à formellement parler. Plus même ils ont donné des preuves de leur savoir-faire, plus nous leur permettons de commettre des fautes, sans détriment de leur réputation. Mais celui-là est mauvais ouvrier ou mauvais artiste qui ne le fait pas exprès de manquer son ouvrage. Il en va tout autrement en morale: ne l'avoir pas fait exprès y prend valeur d'excuse, du moins jusqu'à un certain point. Au positif, la connaissance du bien emporte une exigence de réalisation, en sorte que savoir et ne pas agir selon ce que l'on sait disqualifie un homme comme vertueux. Il devait aller jusqu'au bout de sa connaissance et ne point manquer d'en faire usage en sa conduite réelle. Certes, l'effet de la connaissance du bien est garanti par la vertu morale: nous le disions tout à l'heure. Et l'on croirait pour cette raison que toute la différence de l'art et de la morale se prend de l'appétit. Mais comprenons bien que la vertu morale ne fait encore que disposer le sujet à l'influence de la connaissance du bien. Celle-ci de soi demande à passer dans l'action correspondante. Elle est proposition à la volonté de l'objet convenable. Elle est d'essence pratique, non seulement en ce qu'elle désigne un *operabile* que je garde la faculté d'élire ou de refuser, mais en ce qu'elle me dicte une conduite désormais inévitable. Son succès n'est garanti que par la vertu morale, oui; mais la vertu morale répond précisément à l'appel de cette connaissance. Le bien possède sur l'homme un empire que les œuvres techniques ne partagent pas. Nous en dirons ci-dessous la raison dernière. Dès lors donc que le bien est connu et qu'il s'est gagné l'adhésion de l'intelligence, le processus est commencé qui ne

doit finir qu'avec l'action accomplie. Tandis que l'efficiencia est accidentelle à la connaissance technique, elle appartient de sa nature à la connaissance morale. Nous sommes autorisés à dire, considérant l'ordre pratique en toute son étendue, que le concours est privilégié que la connaissance fournit à la vertu.

* * *

Reste l'examen de la qualité morale de l'action en son rapport avec la connaissance. Une proportion se vérifie-t-elle entre l'élément intellectuel d'où a procédé, comme nous l'expliquions, la réalisation vertueuse et l'excellence formelle de celle-ci ? Nous répondrons bien à cette question en portant plus loin la comparaison de l'ordre moral et de l'ordre technique dont nous sommes ci-dessus inspirés.

L'ouvrier comme l'artiste perfectionne une matière extérieure. Le prix de son œuvre consiste dans ce résultat. Les voies qu'il a suivies aussi bien que l'esprit qu'il mit en son travail ne comptent que pour autant qu'ils concourent à l'œuvre réalisée. On poursuit en morale la perfection de l'homme. Le prix de l'action cette fois n'est pas à chercher au delà de l'action même. Elle est certes déterminée selon un certain objet, et il arrive qu'elle modifie une situation à l'extérieur de l'homme, telles les œuvres de la justice ou de la miséricorde. Mais elle n'est morale qu'au titre où elle définit chez son auteur une manière d'agir et en dernier ressort une manière d'être. On ne l'évaluera donc point sur son seul résultat, mais encore, dirions-nous, sur sa teneur et sur l'étoffe humaine dont elle est faite. Le même acte de justice est moralement différent selon qu'il fut accompli avec peine ou dans l'allégresse, selon qu'il procéda d'une âme vulgaire ou d'une âme exquise. A plus forte raison les actes qui ne concernent que le sujet, comme ceux de la tempérance ou de l'humilité. Disons en termes classiques que la technique s'intéresse au *facere bonum* tandis que la morale prend de plus en considération le *facere bene*. L'action dans un cas est transitive, elle est dans l'autre immanente. Telle est la raison dernière pour laquelle la connaissance du bien, comme nous le marquions plus haut, porte avec soi une certaine exigence de réalisation: rien n'oblige l'homme en effet à transformer une matière extérieure, mais il a charge de lui-même et il

n'évite plus d'avoir à se perfectionner dès là qu'il a discerné les actes selon lesquels s'accomplit cette sorte de transformation. On ne conçoit pas toujours la moralité dans les termes que nous venons de dire. Mis à part même l'utilitarisme érigé en système, on tend à l'apprécier selon les résultats de l'action, détachés de quelque manière de l'action même. On applique à cet ordre les catégories familières de la technique. Il fut d'une intuition plus pénétrante de concevoir l'activité morale comme mise en valeur de l'homme. Socrate voulait que les Athéniens prissent soin de leur âme: et sa vocation de moraliste tint tout entière en ce dessein. Il est remarquable que Jésus dans l'Évangile nous presse de sauver notre âme, par où il nous invite non point à la mettre en sûreté, mais à l'ordonner et à l'embellir selon sa nature, ce qui ne va pas sans l'élever jusqu'à Dieu. On laisse échapper l'originalité de l'ordre moral aussi longtemps qu'on manque d'en situer l'accomplissement à l'intérieur de l'homme.

Or, s'il en est ainsi, la connaissance joue un rôle primordial dans la moralité. D'où vient en effet la valeur perfectionnante de l'action à l'égard de l'homme? Elle se prend du poids de raison dont l'action est chargée. Le seul débat qui pourrait s'instituer à ce point est de savoir si à la raison ne doit pas être préférée la volonté. Nous entendons dire souvent que l'œuvre est meilleure qui est faite avec plus d'amour. Mais n'est-il pas vrai que l'amour n'a son prix que s'il est raisonnable, c'est-à-dire conforme de tout point au jugement où j'ai mesuré le bien d'aimer? Un attachement affectif non réductible au jugement de l'esprit perd du même coup sa qualité humaine et la force qu'il possède ne compense point la privation dont il est marqué. La définition classique est à entendre selon sa rigueur, qui fait de l'homme un animal raisonnable, non un animal volontaire. La volonté est une puissance consécutive. Sa qualité propre entre les divers degrés d'appétits provient de la puissance intellectuelle qu'elle accompagne, tandis que l'inverse n'est point vrai. Les êtres, dit saint Thomas, qui sont privés de connaissance ne possèdent qu'un appétit naturel; ceux qui sont doués de connaissance sensible possèdent un appétit sensible; ceux qui accèdent à la connaissance intellectuelle possèdent un appétit proportionnel qui est la volonté. « D'où il suit, conclut-il en toutes lettres, que la volonté, en tant qu'appétit, n'est

point le propre de la nature intellectuelle; elle ne la caractérise qu'en tant qu'elle dépend de l'intelligence. Tandis que l'intelligence de soi est propre à la nature intellectuelle » (*Somme contre les Gentils*, l. III, ch. 26). On mesurera donc sur la part de raison qu'il contient la qualité morale de tout mouvement affectif comme de toute action. Comment, dès lors, ne pas donner à l'élément rationnel la plus grande force possible ? Bien agir, non par hasard, mais en vertu d'une connaissance; non en vertu d'une connaissance superficielle mais profondément inscrite dans l'esprit, en sorte que l'action soit choisie et voulue au titre et dans la mesure où la raison en aura jugé: est-ce que cette préoccupation n'engage pas une éducation de la connaissance ? Nous avons à tourner notre attention du côté de l'esprit et à nous cultiver comme hommes raisonnables, au nom même de l'inspiration qui nous presse d'être bons et vertueux. On convient d'ordinaire que la qualité morale d'un acte varie avec sa liberté. Mais comment ne pas voir que sa liberté est en rapport avec la connaissance d'où il a procédé ? Je mets incomparablement plus de moi-même dans l'acte né de ma conviction que dans l'acte posé comme répondant simplement à une obligation. Mais vous cédez, dira-t-on, à la contrainte de la certitude. Cette objection confond la contrainte avec l'élan intérieur. L'acte vient de moi, que mon intelligence a élaboré; et à proportion qu'il vient de moi, il est libre. La seule condition requise pour qu'il ne se change pas en acte nécessaire est que son objet soit un bien partiel ou incomplet, c'est-à-dire tel qu'il ne corresponde pas à l'amplitude infinie de la volonté. En dehors de Dieu connu dans son essence, la condition se vérifie toujours et la connaissance demeure l'alliée de la liberté.

Il ne faut pas chercher ailleurs que dans ce qui précède la raison de la thèse célèbre et au premier abord inattendue de la connexion des vertus. Socrate tendait à penser que la multitude des vertus n'en forment qu'une. Les scolastiques, au contraire, aussi longtemps qu'ils ignorèrent l'éthique aristotélicienne, estimèrent unanimement que l'on peut dans l'ordre naturel posséder une vertu sans posséder les autres. Au nom de la conception où il corrigea Socrate sans cependant le renier, Aristote professa que les vertus vont ensemble, pourvu que l'on parle proprement de vertus. Elles ne se réduisent pas à l'unité,

mais elles ne sont pas d'autre part livrées à la dispersion. Saint Thomas approuve sans hésiter cette doctrine. Et elle s'impose en effet si l'on a compris que la vertu dit ordre au bien raisonnable comme tel. Cet objet ne souffre point de limitation. Il se peut bien qu'un homme veuille être juste sans vouloir être tempérant: mais celui-là ne s'ordonne pas encore à la vertu de justice. Car la vertu de justice ne consiste pas dans l'acquiescement d'un droit en tant que cette manière d'agir constitue une sorte déterminée de bien, favorable, par exemple, à la concorde sociale et instinctive en la plupart des hommes; mais en tant que cette manière d'agir représente, dans le domaine des relations humaines, l'exigence de la raison. On ne s'ordonne à la vertu de justice que moyennant l'attachement au bien raisonnable. Mais le bien raisonnable ne déborde-t-il pas le domaine spécial de la justice? Y être attaché, c'est du même coup et selon le même mouvement de l'âme être attaché au bien de la force, à celui de la tempérance et ainsi de suite. Les vertus dans leur variété ne sont précisément des vertus qu'au titre où elles se rapportent au bien raisonnable dans une matière donnée. L'homme vertueux s'élève jusqu'à ce grand objet. Nous ne l'obligeons point à être également exercé dans toutes les matières vertueuses. Mais nous voulons qu'il ait conçu l'idéal du bien raisonnable et qu'il s'y soit attaché. La connexion des vertus, on le voit, n'est rien d'autre que l'expression d'une certaine conception rationnelle de la vie morale, qui reçoit d'elle en retour une précieuse confirmation: car ne sera-t-on point séduit par une doctrine qui ne tolère aucun partage chez l'homme dans la poursuite du bien?

On traduit la même persuasion lorsqu'on tient la prudence, vertu de la raison, pour supérieure aux vertus morales qui sont dans l'appétit. Saint Thomas défend nettement cette thèse. Si la bonté des vertus morales en effet se prend de leur caractère rationnel, comment la raison même ne serait-elle pas le sujet d'une meilleure vertu? L'appétit certes signale un ordre au bien que la raison comme telle ne possède pas. Mais son ordre au bien ne le perfectionne, nous l'avons expliqué, que dans la soumission à la raison. Dès là que celle-ci s'oriente vers l'action et tourne ses connaissances en directrices des mouvements de l'appétit, elle ne peut que marquer sa supériorité,

dans le sens où toujours la cause est supérieure à l'effet et l'essentiel supérieur au participé. La prudence est la vertu où l'homme s'affirme comme attaché au bien raisonnable: elle nous le montre gagné à cet idéal et mis en mesure de le faire prévaloir. Elle résume et contient la valeur morale que traduiront la variété des actions humaines. Il n'est plus belle et plus haute désignation de l'homme vertueux que de l'appeler prudent.

* * *

Nous n'avons rien dit en tout ce qui précède qui ne s'accorde avec l'inspiration chrétienne. On est d'ordinaire prompt à penser que la faveur reconnue à l'intelligence distingue la Grèce antique et qu'elle n'est point destinée à passer parmi nous. Le procès vaudrait la peine qu'on l'instruisît plus attentivement. Il est curieux comme beaucoup prennent leur parti d'oublier la doctrine de saint Paul, par exemple, sur la liberté. Certes, la vie chrétienne est réglée par des commandements et nous avons à nous acquitter d'obligations exactes. Mais le ferons-nous comme des esclaves ou comme des hommes libres? Et si nous avons à le faire comme des hommes libres, la connaissance du bien revendique sa place dans la morale chrétienne, selon les explications que nous proposons plus haut. Il n'est d'autre principe de la liberté, si elle ne doit dégénérer en licence, que le jugement vrai de ce qui est bon et mérite notre ferveur. Le dernier motif pour lequel le joug manque d'être suave aux chrétiens et le fardeau d'être léger, est à prendre de l'inertie de leur intelligence à l'endroit des biens vers lesquels les dirige la loi du Seigneur. Ils y mettraient plus d'âme s'ils y apportaient moins d'ignorance. L'usage de l'intelligence reprendra de la vigueur en morale chrétienne à mesure que sera réaffirmé son caractère de liberté. Et que des biens en effet soient proposés à notre conquête, qui le niera qui a entendu l'Évangile et ouvert son âme aux promesses de la vie éternelle?

A cet argument l'on opposera le cas des simples et le primat de la charité. Combien de chrétiens, nous dira-t-on d'abord, dont la sainteté dépasse les connaissances. L'excellence distinctive du christianisme se révèle en ce qu'il permet l'accès des vertus les plus hautes aux hommes dépourvus des lumières de l'esprit. Mais restons assurés qu'il n'est point de mouvement de l'âme vers le bien que n'ait inspiré le

jugement correspondant de l'intelligence. Où la vertu est véritable et vitale, à la différence des routines et des conventions, il ne se peut qu'elle ne procède d'une connaissance et, comme nous disions, d'une conviction. En conséquence, un théologien comme saint Thomas soutient que nul n'a la grâce qui ne possède aussi la lumière nécessaire à sa droite conduite; et il autorise cette conclusion du verset de l'apôtre saint Jean selon qui l'onction de l'Esprit enseigne les justes en toutes leurs voies. Point n'est besoin, nous en convenons sans peine, que cette connaissance soit savante et analytique; nous avouons qu'elle reste rudimentaire en plus d'une rencontre: du moins est-elle présente et sa certitude pénètre-t-elle l'action morale. Vu cette structure essentielle de la vertu chrétienne, sans doute est-il permis d'ajouter que le chrétien se conforme aux requêtes de l'ordre de la grâce s'il entreprend, selon sa condition, de mieux connaître le bien qu'il est appelé à poursuivre, soit en son terme final, soit en la multitude de ses réalisations préparatoires. Les nombreuses et instantes exhortations du Nouveau Testament à l'intelligence spirituelle trouvent ici leur point d'application. De l'objection qu'on nous opposait, il ne reste donc que l'aveu d'une différence entre le mode de la connaissance dans l'esprit et l'accomplissement vertueux. Faible lumière, peut-on dire, et grande vertu. La cause en est dans cette relative autonomie de l'appétit que nous marquions plus haut. Son élan vers le bien dépasse en force la connaissance d'où il procède. La vigueur de la vertu morale se trouve par là détachée, de quelque manière, de la perfection de la connaissance du bien. Mais qui ne voit le sophisme qui consisterait à déduire de cette disproportion la vanité d'une connaissance du bien rendue de plus en plus parfaite? Celle-ci garde les effets que nous décrivions. Et le chrétien se prive d'un grand secours qui, le pouvant, néglige d'exercer son intelligence au service de ses vertus.

Mais la charité enfin est-elle soumise à la même loi? Il est sûr que la force de l'amour n'a point de proportion nécessaire avec la perfection de la connaissance: car ne connaissant que peu ou mal l'objet aimable, il arrive que nous l'aimions beaucoup. L'appétit en ce cas encore est plus prompt à se porter jusqu'à l'extrémité de son acte que l'intelligence jusqu'à l'extrémité du sien. Mais d'autre part

une connaissance toujours est nécessaire pour aimer. Et s'il est vrai que la connaissance meilleure d'une créature est propre à modérer quelquefois l'amour que l'on avait conçu pour elle, jamais il n'en peut être de même à propos de Dieu: car le mieux connaître signifie une meilleure vue et une perception plus pénétrante de sa bonté, d'où suit un plus fort amour. Il en va donc de la charité comme nous disions qu'il en allait de la vertu morale. Le chrétien verserait dans la plus grave méprise qui, soucieux d'augmenter son amour de Dieu, négligerait d'appliquer à l'objet divin sa faculté de connaissance. Que perdra-t-il au contraire à mettre son intelligence de la partie ?

Une insistance reste possible. La charité, dira-t-on, offre prise contre notre thèse, en ce sens tout au moins qu'elle définit la perfection pure et simple de la vie chrétienne. Il est notoire que, selon saint Thomas, l'amour de Dieu l'emporte, en ce monde tout au moins, sur la connaissance de Dieu: et voilà qui est propre à compenser cette prééminence de la vertu intellectuelle que nous nous attardions à établir tout à l'heure. Qu'on veuille prendre garde cependant qu'il s'agit cette fois de Dieu, et c'est-à-dire de l'objet suprême auquel s'ordonnent nos puissances spirituelles. Il n'est point douteux que sur cet objet mieux vaut pour l'homme *in via* exercer l'acte de l'amour que celui de la connaissance. Saint Thomas s'en est expliqué en effet et l'on tiendra ses raisons pour valides. Mais comment oublier que selon le même Docteur l'amour de Dieu presse le chrétien de le mieux connaître ? La requête essentielle de l'amour, lorsqu'il s'est ordonné à un tel objet, n'est autre chose que sa possession selon l'intelligence — non, comme on le croit souvent, le dévouement à la cause de Dieu ou le désir de souffrir pour Dieu: ces derniers effets sont dérivés, celui que nous indiquons est essentiel. Car tout amour, on l'avouera, à proportion de sa sincérité et de son ardeur, aspire à posséder celui qu'il aime; et il n'est de Dieu aucune autre possession que de le saisir selon la connaissance. C'est pourquoi la charité est principe de contemplation. Et à supposer que la contemplation, pour des raisons diverses, n'ait pas obtenu sa part au cours de la vie présente chez tels de ceux qui aiment Dieu, elle finira par s'imposer au ciel: car la béatitude, enseigne derechef saint Thomas, consiste formellement dans la vision de Dieu; et la raison de cette doctrine se

prend du rapport nécessaire de la connaissance avec l'amour, en ce sens que la charité n'est rassasiée que dans l'acte où l'intelligence fixe sur l'essence divine un regard désormais immuable et éternel. On ne s'en tiendrait donc pas sans maladresse à l'exclusive exaltation de la charité. Et la thèse que nous soutenions d'une excellence privilégiée de la fonction intellectuelle garde sa vérité encore lorsqu'il s'agit de Dieu.

* * *

Il n'était pas à attendre que le christianisme renversât une position que nous savions fondée sur la constitution de la nature humaine. Toute critique dirigée au nom de l'ordre surnaturel contre l'usage moral ou contemplatif de l'intelligence ne peut invoquer que des considérations accidentelles. Comme celles-ci ne manquent pas, la dépréciation de l'intelligence est chose certes facile et répandue. Mais rien n'est plus dangereux que d'ériger en loi nécessaire ce qui ne tient qu'à des circonstances. Et c'est pourquoi en revanche rien ne serait aujourd'hui plus salubre, dans le sens où le mot traduit les explications qui viennent d'être proposées, que la restauration, en fait comme en doctrine, de l'intellectualisme moral.

Th. DEMAN, o.p.

Le sacerdoce chrétien selon saint Ambroise

Un jour d'octobre (ou peut-être de novembre) de l'an 373, le peuple chrétien de Milan, rassemblé dans sa cathédrale, s'apprêtait à élire un nouvel évêque. La réunion s'annonçait tumultueuse: l'importante faction arienne comptait bien imposer sa volonté et obtenir un successeur aussi favorable à ses vues que l'avait été, depuis dix-huit ans, Gaudentius; mais les catholiques orthodoxes, déjà groupés dans l'opposition depuis que l'empereur Constance avait exilé leur évêque Denys pour lui substituer un arien, se retrouvaient unis dans leur volonté d'écarter l'hérésie. Par bonheur, Valentinien I^{er}, l'empereur régnant, avait fixé sa résidence à Trêves, ce qui laissait une plus grande liberté au vote. Toutefois, en prévision des troubles possibles, le gouverneur de la province d'Émilie-Ligurie vint en personne présider la réunion. C'était encore un jeune magistrat que cet Ambroise, arrivé depuis trois ans à peine, mais il avait su conquérir l'estime et le respect des Milanais, et il comptait bien sur sa présence pour apaiser les querelles. Dans cet esprit, Ambroise s'était résolu à dire quelques mots à cette foule en effervescence, lorsqu'une voix — une voix d'enfant, nous disent les biographes — lança le cri: « Ambroise évêque ! » Et voici qu'à ce cri isolé, répondit un tonnerre d'acclamations. Ariens et catholiques, unis cette fois, tous réclamaient: « Ambroise évêque ! Ambroise évêque ! »

Le moins étonné ne fut pas ce dernier. Il n'y avait, sans doute, jamais songé: en tout cas, il ne désirait pas la dignité redoutable qu'on lui proposait. Tous les moyens lui parurent bons pour vaincre la décision du peuple qui s'obstinait, et pendant plusieurs semaines, le brillant gouverneur en fut réduit à se cacher pour échapper à ses subordonnés qui le voulaient à la tête, non de leur province, mais de leur Église.

Résigné enfin, et consacré dans les premiers jours de décembre¹, Ambroise commença d'exercer ce devoir de l'enseignement pastoral qu'il avait tout fait pour éviter². Dans cet infatigable ministère d'orateur et d'écrivain, il nous faut précisément glaner tout ce qui touche à ce sacerdoce qu'il a tant craint.

1. La promotion presque forcée d'Ambroise explique, sans doute, la conscience très vive qu'il possède de la gratuité de l'appel divin, de la souveraine liberté avec laquelle Dieu choisit ses prêtres. Il revient volontiers sur ce sujet, s'y étend complaisamment, appuie ses assertions sur de multiples exemples tirés de l'histoire du peuple élu. Dans ses derniers jours encore, il rappelle ces vérités avec insistance à l'Église de Verceil, dans une lettre vigoureuse qui résume bien toute sa pensée sur ce point. Aux Vercelliens qui n'arrivent pas à s'entendre pour nommer un successeur à leur évêque Liménius, leur métropolitain rappelle les qualités qu'ils doivent désirer dans leurs pasteurs. Ce qu'ils doivent chercher à connaître c'est la volonté de Dieu et son choix, et non les désirs plus ou moins intéressés des candidats ou des factions: « . . . ut non humana cupiditas in eligendo sacerdote præponderaret; non voluntaria oblatio, nec propria assumptio, sed cœlestis vocatio³. » Le Christ lui-même ne s'est pas fait grand-prêtre de sa propre initiative, comme l'enseigne l'*Épître aux Hébreux* (5, 5). Ni non plus Aaron, qui a été choisi de Dieu librement⁴: aussi Coré, Dathan et Abiron, qui s'insurgent contre les élus du Seigneur et revendiquent la même dignité comme un dû, sont-ils sévèrement punis⁵.

Et pourtant, dans la succession du sacerdoce lévitique on tenait encore compte d'un facteur humain; c'est la descendance charnelle de la tribu de Lévi qui déterminait l'appartenance au sacerdoce. Aussi le sacerdoce parfait du Christ ne sera-t-il pas selon l'ordre d'Aaron, mais selon l'ordre de Melchisédech. Dans la vocation de Melchisédech,

¹ Probablement le 1^{er} décembre 373, selon H. DUDDEN, *Saint Ambrose, his Life and Times*, I, Oxford, 1935, p. 66.

² « . . . officium docendi quod nobis refugientibus imposuit sacerdotii necessitudo » (*De Officiis*, I, 2.) — Notons, une fois pour toutes, que pour Ambroise, les mots *sacerdos*, *sacerdotium* désignent l'évêque, et non le simple prêtre, *presbyter*.

³ *Epist.* 63, 48: PL, 16, 1253 b c.

⁴ C'est ce que signifie, entre autres, l'intervention de Dieu pour faire fleurir la verge d'Aaron (*Ep.* 63, 58, et passim).

⁵ *Epist.* 63, 52 ss. — Cf. Num, 16.

en effet, n'entre aucun facteur humain, aucune considération de famille ou de noblesse charnelle: le prêtre que rencontre Abraham est « sans père, sans mère, sans liste généalogique . . . pour montrer que le prêtre doit être, pour ainsi dire, sans père et sans mère, puisque ce qu'on doit élire en lui, c'est non la noblesse d'origine, mais la perfection morale et l'excellence de la vertu⁶. »

Le prêtre est donc un élu de Dieu. Mais c'est aussi, par le fait même, un séparé: il doit tout quitter pour suivre l'appel de Dieu, se détacher de tout autre souci. C'est pour cela qu'Abraham lui-même doit tout quitter, parce qu'il porte déjà en lui ses descendants, et nommément Lévi⁷. C'est que, pour s'approcher de Dieu, pour lui devenir un peu semblable, il faut d'abord se séparer de tout ce qui n'est pas Dieu; ainsi Jacob, avant de lutter avec Dieu, c'est-à-dire avant d'entreprendre le dur combat spirituel qui, sur notre plan de créations, nous fait tenter d'égaliser la perfection de Dieu lui-même, a dû se séparer au préalable de tous les siens⁸. « C'est pourquoi le Seigneur, comme un Grand-prêtre qui donne l'exemple à ses Lévites, a dit dans son Évangile: quelle est ma Mère, ou qui sont mes frères⁹? »

2. Après ce qui précède, il pourra sembler étrange qu'Ambroise souligne, après tant d'autres, la descendance lévitique de Jésus que manifeste la généalogie de saint Luc, tandis que celle de saint Matthieu souligne sa descendance royale dans la tribu de Juda « ut idem rex et sacerdos scripturarum testimonio demonstretur¹⁰ ».

⁶ *Epist.* 63, 49: PL, 16, 1253 — 1254: « . . . sine patre, sine matre, sine generationis enumeratione . . . Sed refertur et ad exemplum, ut tamquam sine patre et sine matre sacerdos esse debeat; in quo non generis nobilitas, sed morum eligatur gratia, et virtutum prærogativa. »

⁷ *De fuga sæculi*, 6-8: CSEL, 32², p. 167-168: « Cui Deus portio est nihil debet curare nisi Deum, ne alterius impediatur necessitatis munere. Quod enim ad alia officia confertur, hoc religionis cultui atque huic nostro officio decerpitur. Hæc enim vera est sacerdotis fuga, abdicatio domesticorum, et quædam alienatio carissimorum, ut suis se abneget qui servire Deo gestit. »

⁸ « Quicumque enim sæcularia negligit ad imaginem Dei similitudinemque proprius accedit. Quid est enim luctari cum Deo nisi virtutis suscipere certamen et cum superiore congrederi potioemque ceteris imitorem fieri Dei? » (*De Jacob*, II, 30: CSEL, 32², p. 49).

⁹ « Unde Dominus quasi Princeps sacerdotum formam Levitis in Evangelio dans suo dixit: Quæ est mater mea aut qui sunt fratres mei? » (*De Fuga sæculi*, 8: CSEL, 32², p. 168).

¹⁰ *De Patriarchis*, 14-15: CSEL, 32², p. 132-133; *Exp. in Ev. Luc.* III, 13: CSEL, 32⁴, p. 107-108. — Voir notre article: *Le sacerdoce royal des chrétiens selon saint Hilaire de Poitiers*, dans *L'Année théologique*, 10 (1949), p. 303.

Il ne s'agit pas d'une origine charnelle du nouveau sacerdoce; Ambroise nous a dit assez souvent que le Christ n'est pas prêtre selon l'ordre d'Aaron. Cependant l'institution lévitique préparait et préfigurait le Grand-Prêtre futur: c'est ce dernier qui est le vrai Lévite, et l'on nous en donne comme preuve une étymologie assez fantaisiste¹¹; c'est lui le Grand-Prêtre dont la mort libère les coupables de toute crainte de mort, comme autrefois ceux qui s'étaient retirés dans les villes refuges¹²; c'est en lui qu'a fleuri la grâce du sacerdoce, qui avait perdu dans le sacerdoce lévitique, sa vigueur première, de même qu'Aaron, déjà vieux, avait vu fleurir sa verge sacerdotale¹³.

Il n'en demeure pas moins que Jésus n'est pas un prêtre de la descendance d'Aaron: toute cette économie de l'Ancienne Alliance n'était qu'une préparation au sacerdoce nouveau, le seul qui ait sa valeur par lui-même, le seul vrai¹⁴. Cette opposition est fortement mise en relief par la prophétie du Ps. 109, que reprend l'*Épître aux Hébreux*, et que saint Ambroise se plaît à commenter: Prêtre, le Christ le sera selon l'ordre de Melchisédech.

Qu'est-ce à dire? Avec l'*Épître aux Hébreux*, l'évêque de Milan énumère les traits qui font de Melchisédech une préfigure si frappante du Sauveur. Roi de justice, l'interlocuteur d'Abraham ne l'est que par l'étymologie de son nom; mais le seul prêtre auquel ce nom convienne parfaitement est le Fils de Dieu¹⁵. Celui-ci est aussi roi de Salem, c'est-à-dire roi de paix; sans père selon sa nature humaine, sans mère selon sa divinité, de même que Melchisédech apparaît sans ascendants, sans généalogie. Et comme à ce dernier on ne saurait assigner une date de naissance ou de mort, ainsi on ne saurait en assigner au Christ, Prêtre éternel¹⁶. A ces rapprochements qu'avait déjà signalés l'auteur de l'*Épître aux Hébreux*, Ambroise ajoute, dans

¹¹ « Levites significatur: susceptus pro me, vel: ipse mihi levis . . . Ipse ergo qui pro salute universorum expectatus advenit pro me utero editus virginali, pro me resurrexit, in quo omnium hominum suscepta redemptio, adsumpta est resurrectio, ipse est verus Levita » (*De Cain et Abel*, II, 11: CSEL, 32¹, p. 387).

¹² *De fuga sæculi*, 13 et 16: CSEL, 32², p. 173 et 176-177. Voir Num. 35, 28.

¹³ *Epist.* 63, 58; *Epist.* 4, 4.

¹⁴ *In Ps. 118*, III, 30: CSEL, 62, p. 58, 5 ss.

¹⁵ « Qui est rex justitiæ, sacerdos dei, nisi cui dicitur: Tu es sacerdos in æternum secundum ordinem Melchisédech, hoc Dei Filius, sacerdos Patris . . . ? » (*De Abraham*, I, 17: CSEL, 32¹, p. 514).

¹⁶ *Epist.* 63, 49; *De Mysteriis*, VIII, 45-46: PL, 16, 421.

le *De Sacramentis*, la figure de l'eucharistie qu'il découvre en l'offrande du pain et du vin¹⁷.

3. Le Christ est donc prêtre selon l'ordre de Melchisédech: sa vocation au sacerdoce, reçue du Père¹⁸, ne concerne toutefois que son humanité¹⁹, ointe par le Père d'une huile spirituelle et d'une force céleste²⁰.

L'Incarnation nous a ainsi procuré un grand-prêtre, et le principal motif de l'Incarnation est que le grand-prêtre puisse nous racheter par son sacrifice²¹. Il y avait bien, sans doute, d'autres motifs: révélation à faire aux hommes de la vérité divine, exemple à donner de la pratique parfaite de toutes les vertus dans toutes les situations humaines²². Mais il ne semble pas qu'Ambroise ait songé à voir dans ces premiers fruits de l'Incarnation une fonction relevant du sacerdoce de Jésus.

En revanche c'est bien en tant que grand-prêtre que Jésus nous sauve par sa passion. Car cette dernière est un sacrifice, le sacrifice par excellence. C'était ce sacrifice que préfigurait l'agneau pascal²³; c'était lui que signifiaient tout à la fois Isaac préparé pour le sacrifice et le béliet immolé à sa place²⁴; lui qu'annonçaient dès les premiers temps les sacrifices d'Abel²⁵, et dans toute l'histoire du peu-

¹⁷ *De Sacramentis*, IV, III, 10-12: PL, 16, 457-458. — L'authenticité du *De Sacramentis* ne semble plus pouvoir être mise en doute: voir O. FALLER, *Ambrosius der Verfasser von De Sacramentis*, dans *Zeitschrift f. kath. Theol.*, 1940, p. 1-14; 81-101; H. FRANK, *Ein Beitrag zur Ambrosianische Herkunft der Predigten De Sacramentis*, dans *Theolog. Quartalschrift*, 1940, 67-82.

¹⁸ « Christus non exegit, sed accepit sacerdotium » (*Epist.* 63, 48).

¹⁹ *De fide*, XI, 87: PL, 16, 632 b: « Et sacerdotium tamen et sacrificium humanæ conditionis officium est; nam et agnus ad immolandum ductus est, et sacerdos est secundum ordinem Melchisedech. Nemo igitur ubi ordinem cernit humanæ conditionis, ibi jus divinitatis asserat. »

²⁰ *In Luc.*, IV, 45: CSEL, 32⁴, p. 161, 7: « Ungitur oleo spiritali et virtute cœlesti. » Cette onction est le Saint-Esprit lui-même: « Cum ipse Filius dicat: Spiritus Domini super me, propter quod unxit (Luc. 4, 18), spiritale signat unguentum. Ergo unguentum Christi est Spiritus » (*De Spiritu Sancto*, I, 9, 103). Onction d'al-légresse (Ps. 44, 8) qui oint le Christ comme grand-prêtre: « Verum illum Deus omnipotens unxit principem sacerdotum » (*ibid.*, I, 9, 100 et 101). — Voir P. GALTIER, *La consignation dans les Eglises d'Occident*, dans *Rev. d'Hist. eccl.*, 13 (1912), p. 268.

²¹ Voir H. DUDDEN, *Saint Ambrose, his Life and Times*, II, Oxford, 1935, p. 605.

²² *Ibid.*, p. 603-605.

²³ *De Cain et Abel*, I, 31: CSEL, 32¹, p. 366.

²⁴ *De Abraham*, I, 71-72: CSEL, 32¹, p. 549; *ibid.*, I, 77-78: p. 552; voir *In Ps.* 39, 12: CSEL, 64, 219.

²⁵ *De Interpellatione Job et David*, 4, 32-33: CSEL, 32², p. 293; *In Ps.* 39, 12: CSEL, 64, 219.

ple élu, les multiples victimes du sacerdoce lévitique²⁶. Le rameau d'olivier que portait la colombe de l'arche de Noé, de même que le bois qui rendit douces les eaux de Myrra, sont également une image anticipée de la Croix et de ses effets de douceur et de paix²⁷; et le prophète David, à l'avance, avait soif du sang et du sacrifice du Sauveur²⁸.

Nous avons donc ainsi un sacrifice, offert par un homme comme nous, dans son humanité souffrante et mortelle²⁹ qui est à la fois la victime et le temple de son sacrifice³⁰. Double supériorité de ce nouveau sacrifice sur tous les autres: ceux-ci se faisaient dans des temples de pierres mortes: « Or la maison que le Seigneur attendait des hommes, c'était qu'ils s'édifient eux-mêmes, et qu'en eux-mêmes ils élèvent à Dieu un temple en pierres vivantes de foi . . . Le temple qu'il demandait c'est celui qui serait établi dans des âmes d'hommes, auxquels on devrait dire: Vous êtes le temple de Dieu: en ce temple le Seigneur Jésus habiterait, et c'est de là qu'il prendrait son départ pour la rédemption de tous; ainsi fallait-il trouver dans le sein de la Vierge sainte une sainte demeure où le Roi des Cieux habiterait, et où un corps humain deviendrait temple de Dieu; puis celui-ci, après avoir été détruit, ressusciterait dans les trois jours³¹. »

On remarquera, dans ces lignes, combien la pensée d'Ambroise évolue sans transitions entre plusieurs acceptions du mot *temple*: il s'agit tantôt d'un temple élevé en tout homme croyant, et spécialement dans cette partie spirituelle de l'homme où réside la foi:

²⁶ *In Ps. 118*, 18, 37: CSEL, 62, p. 417; *De officiis*, I, 49, 250: PL, 16, 119; *In Luc.*, I, 22-23: CSEL, 32⁴, p. 24-25.

²⁷ *De Mysteriis*, III, 10 et 14.

²⁸ *Apolog. prophetæ David*, 35: CSEL, 32², p. 321.

²⁹ Evidemment, la Passion n'atteint le Verbe incarné que dans son humanité (voir *De Incarnatione*, VI, 50: PL, 16, 866; et le passage du *De Fide*, XI, 87, cité plus haut).

³⁰ *Exp. ev. Luc.*, I, 22-23: « Ille quærebatur verus in æternum sacerdos, cui dicitur: tu es sacerdos in æternum; qui non hostiarum cruore, sed proprio sanguine patrem Deum generi reconciliaret humano . . . cuius sacrificium non esset commune cum ceteris, qui non in manu factis templis sacrificaret pro nobis, sed in sui corporis templo nostra peccata vacuaret » (CSEL, 32⁴, p. 24-25).

³¹ « Hanc enim Dominus quærebat ab illis domum, ut semet ipsos ædificarent, atque intra se Dei templum vivis fidei lapidibus adtollerent . . . Illud templum quærebat, quod in hominum conderetur mentibus, quibus dicendum foret: Vos estis templum Dei; in quo habitaret Dominus Jesus, et unde ad redemptionem universorum procederet; ut in utero sacræ Virginis sacra reperiretur aula, in qua Rex habitaret cœlestium, et corpus humanum Dei templum fieret: quod etiam, cum solutum esset, in triduo resuscitaretur » (*Epist. 30*, 3).

« . . . intra se templum vivis fidei lapidibus adtollerent . . . quod in hominum conderetur mentibus »; tantôt il s'agit d'un temple bien déterminé: le corps même du Verbe incarné, et peut-être aussi le sein virginal de Marie: « . . . ut in utero sacræ Virginis sacra reperiretur aula, in qua Rex habitaret cœlestium et corpus humanum Dei templum fieret ³². »

A ce sujet, deux remarques s'imposent: la première est que l'enseignement d'Ambroise sur les rapports entre l'âme et le corps n'est pas toujours parfaitement clair ni parfaitement cohérent: par tendance platonicienne, il minimiserait volontiers la place du corps, le réduisant à n'être qu'un vêtement ³³, pire que cela, une prison ³⁴, un poids encombrant ³⁵, auquel l'âme, en quoi résiderait tout l'homme ³⁶, serait unie par un lien tout accidentel. Mais, d'autre part, il faut bien laisser au corps la place que lui assigne la Révélation, et l'évêque de Milan ne peut se refuser à en faire l'éloge ³⁷, ni surtout à lui dénier son rôle dans l'économie de l'Incarnation: aussi, de préférence, il parlera du temple de Dieu dans l'âme humaine, mais lorsqu'il s'agit de la Passion, il ne peut oublier le Corps sacré où s'accomplit le sacrifice. En réalité, c'est tout l'homme, corps et âme, qui est le temple de Dieu.

4. Notre deuxième remarque nous entraînera beaucoup plus loin. Si saint Ambroise passe si facilement du temple élevé en tout croyant à ce temple singulier qu'est l'humanité du Christ, il y a à cela une raison profonde: c'est que l'humanité du Sauveur contient toute l'humanité, tous les hommes. Le temple en lequel s'est offert le sacrifice rédempteur, la victime offerte au Père, c'est l'humanité tout entière présente dans le Christ Jésus.

Dès l'Incarnation, il en a été ainsi, et en prenant sa nature humaine, c'est nous tous que Jésus assumait: « Nobis carnem sus-

³² Voir l'hymne ambrosienne: « Veni, Redemptor gentium . . . Versatur in templo Deus. »

³³ *In Exam.*, VI, c. 7, 43: CSEL, 32¹, 234; *De Isaac*, 2, 3: CSEL, 32², 643-644.

³⁴ *De Cain et Abel*, II, 9, 36: CSEL, 32¹, p. 407.

³⁵ *De Noe et Arca*, 29, 113: CSEL, 32¹, p. 490.

³⁶ *In Exam.*, VI, 7, 39: CSEL, 32¹, 230; VI, 7, 43; p. 234; voir sur les idées psychologiques d'Ambroise, l'article de S. Vanni ROVIGHI, *Le idee filosofiche di S. Ambrogio*, dans *Sant' Ambrogio nel XVI centenario della Nascita*, Milan, 1940, p. 251-252. Nous empruntons à cet article les références ci-dessus.

³⁷ *In Exam.*, VI, 9, 54-74: CSEL, 32¹, 246-260.

cepit, immo potius nos in illa carne suscepit³⁸. » Quand il venait au baptême de Jean, ce n'était pas pour lui, qui n'en avait nul besoin; c'était pour nous, pour nous qu'il avait assumés en lui avec tous nos péchés: « Pro nobis Christus lavit, immo nos in corpore suo lavit³⁹. »

Ce qui est vrai du baptême, l'est aussi de la Passion; et non seulement de la Passion, en laquelle nous sommes tous morts⁴⁰, mais aussi de la Résurrection et de l'Ascension auxquelles nous participons nous aussi⁴¹. C'est pour cela que désormais, il n'est plus besoin de circoncision: le sang de chacun d'entre nous a été répandu sur la Croix⁴². Saint Ambroise ne recule pas devant les dernières conséquences de son enseignement: si nous sommes tous contenus dans le Christ, nous siégeons tous aussi à la droite du Père; il s'en explique avec une pleine clarté dans la lettre où il résume à Irénée⁴³ l'enseignement de l'Épître aux Éphésiens: le Père nous a fait asseoir à sa droite, dans le Christ; ce n'est pas qu'aucun homme possédât ce droit, et le Père a dit à son Fils seul de s'asseoir à sa droite; mais « dans cette chair du Christ, par la communauté d'une même nature, la chair de tout le genre humain a été comblée d'honneurs . . . Nous ne siégeons donc pas [à la droite du Père], mais dans le Christ nous « siégeons avec » lui qui seul siège à la droite de Dieu⁴⁴. » Formules

³⁸ *Exp. ps. 118*, 10, 14. — Sur tout ce paragraphe, voir l'ouvrage de H. DUDDEN, *S. Ambrose, his Life and Times*, II, Oxford, 1935, p. 610.

³⁹ *Exp. ev. Lucæ*, II, 91. — Le passage est remarquable et souligne à la fois l'unité individuelle du Christ et notre inclusion en lui: « Unus enim mersit, sed elevavit omnes; unus descendit, ut ascenderemus omnes; unus omnium peccata suscepit, ut in illo peccata omnium mundarentur . . . » (CSEL, 32⁴, p. 94).

⁴⁰ *De Jacob*, I, 18.

⁴¹ *De Cain et Abel*, II, 11: « In quo omnium hominum suscepta redemptio, adsumpta est resurrectio » (CSEL, 32¹, p. 387); *De Fuga sæculi*, 44: « Mortui sumus cum Christo . . . cum Christo resurreximus . . . » (CSEL, 32², p. 44); *De Incarnat.*, VI, 56-57: « Caro omnium et in Christo subjacuit injuriæ » (PL, 16, 868).

⁴² *Epist.* 72, 9: « Quia pretium pro omnibus solutum est, posteaquam passus est Christus Dominus, jam non opus est ut viritim sanguis singulorum circumcissione fundatur; cum in sanguine Christi circumcisio universorum celebrata sit, et in illius cruce omnes simul crucifixi simus cum eo, et consepulti in ejus sepulcro, complantati similitudini mortis ejus » (PL, 16, 1300 a).

⁴³ On ne sait pas avec certitude qui est cet Irénée, correspondant habituel d'Ambroise: selon J.-R. PALANQUE (*Deux correspondants de S. Ambroise*, dans *Revue des Etudes latines*, 11 [1933], p. 160), ce serait probablement un officier de la garde impériale, d'origine orientale . . .

⁴⁴ « Itaque suscitavit mortuos, et vivificatos in Christo sedere fecit in cœlestibus, in ipso Domino Jesu. Non quo quisquam hominum prærogativam sedendi meruerit in illa sede Dei, de qua Pater soli Filio dixit: Sede a dextris meis; sed quia in illa carne Christi per consortium ejusdem naturæ caro omnis humani generis honorata est. Nam sicut ille in nostra carne subditus legitur per unitatem carnis et obœdientiam corporis, in quo fuit obœdiens usque ad mortem; sic et nos in illius carne

intraduisibles, mais, croyons-nous, parfaitement révélatrices de la pensée d'Ambroise.

Ce n'est pas le lieu d'étudier ici comment notre auteur conçoit cette inclusion de tous les hommes dans le Christ: il nous déclare que c'est par la communauté d'une même nature: « . . . per consortium ejusdem naturæ, per corporis unitatem . . . » Faut-il y voir une conception à tendance platonicienne de la nature, réalité unique présente à la fois tout entière en chaque individu? C'était bien ainsi que Cyrille d'Alexandrie, et d'autres, expliquaient l'inclusion de tous les hommes dans le Sauveur. Nous n'oserions pas l'affirmer, et saint Ambroise, si peu soucieux d'arguments philosophiques, ne s'en est, sans doute, pas préoccupé⁴⁵.

Ce qui l'intéresse beaucoup plus c'est le parallèle avec le premier Adam, parallèle affirmé par l'Écriture (Rom. 5, 18): « Je suis tombé en Adam, en Adam j'ai été chassé du paradis, en Adam je suis mort; comment Dieu pourrait-il me ramener, s'il ne me trouve pas dans [le second] Adam . . . justifié dans le Christ⁴⁶? » En ces quelques mots, dont se souviendra plus tard saint Augustin⁴⁷, nous découvrons le véritable fondement de la pensée d'Ambroise: nous sommes contenus dans le Christ, second Adam, comme nous l'étions dans le premier.

Le sacrifice du Christ n'est donc pas simplement l'offrande d'un homme singulier, substitué pour tous les hommes et les représentant tous, mais, plus profondément, il est l'offrande à Dieu de toute l'humanité pécheresse contenue dans l'unique victime: « Quel était le but de l'Incarnation, sinon que la chair qui avait péché fût rachetée par elle-même⁴⁸? »

consedimus in cœlestibus. Non ergo sedimus, sed in Christo consedimus, qui solus sedet ad dexteram Dei . . . in quo velut resuscitata etiam ipsa natura novæ creaturæ gratiam » (*Epist.* 76, 7-8). Voir aussi: *De fide*, IV, 7, et surtout IV, 134: « Sicut in illo sedemus ad dextram Patris, non quia cum ipso sedemus, sed quia sedemus in Christi corpore . . . ; sicut, inquam sedemus in Christo per corporis unitatem: ita et in Christo vivimus per corporis unitatem » (PL, 16, 669).

⁴⁵ Sur le peu d'estime qu'affiche Ambroise pour la philosophie, voir S. Vanni ROVIGHI, *art. cit.*, p. 237-240.

⁴⁶ *De excessu Satyri*, II, 6: PL, 16, 1374 b. — Voir H. DUDDEN, *S. Ambrose*, II, p. 621-622.

⁴⁷ *De peccato originali*, cap. 41.

⁴⁸ *De Incarnat.*, VI, 56-57: PL, 16, 868.

5. Ajoutons que le sacrifice ne s'achève pas avec la Passion et la mort sur la Croix: conformément aux prescriptions du *Lévitique* concernant le sacrifice de l'expiation, le Christ, grand-prêtre en qui seul s'accomplit véritablement la Loi, doit achever son sacrifice dans le Saint des Saints: « Le Prêtre, en effet, doit offrir quelque chose, et, conformément à la Loi, il doit entrer dans le sanctuaire avec le sang; par conséquent, puisque Dieu avait rejeté le sang des taureaux et des boucs, il fallait que ce Prêtre-ci entrât avec son propre sang . . . dans le Saint des Saints du ciel où il pénétrait, afin que l'offrande pour nos péchés soit éternelle⁴⁹. » L'offrande sacrificielle du Christ s'est continuée jusqu'au ciel: l'Ascension a été l'acte par lequel notre grand-prêtre a pénétré dans le Saint des Saints pour y consommer son offrande, et cette offrande céleste se poursuit inlassablement devant le Père: sacrifice perpétuel dont notre eucharistie est une image terrestre⁵⁰.

De cette offrande du ciel, Jésus est non seulement la victime et le grand-prêtre, mais aussi l'autel et le temple⁵¹.

Ainsi que nous le disions pour la Passion, cette offrande céleste ne porte pas seulement sur l'humanité individuelle du Christ: en lui c'est toute l'humanité qui est présentée et offerte au Père, conformément à ce que nous disions plus haut de notre inclusion en lui; entré au ciel et offert comme Prémices de toute l'humanité⁵², comme premier-né de tous ceux qui doivent ressusciter par son pouvoir et à son imitation⁵³, le Sauveur déjà contient en lui, mystérieusement, tous ceux dont il est les prémices et le premier-né.

Cette offrande céleste est accompagnée d'une intercession que le Christ, à la fois notre grand-prêtre et notre avocat, accomplit en notre faveur⁵⁴, et qu'Ambroise ne fait aucune difficulté de nommer une prière de demande: *obsecrare, rogare*, tels sont les mots qu'il emploie

⁴⁹ *De fide*, XI, 87: « Sacerdos enim aliquid debet offerre, et secundum legem in sancta intrare per sanguinem; ergo quia sanguinem taurorum hircorumque repudiaverat Deus, hunc utique sacerdotem per suum sanguinem, sicut legisti, in Sancta Sanctorum cœli penetrantem oportebat intrare, ut æterna nostrorum esset oblatio peccatorum » (PL, 16, 632 ab). Voir aussi: *Ep.* 44, 18-19: PL, 16, 1190.

⁵⁰ *De officiis*, I, 48, 238: PL, 16, 100-101; éd. KRABINGER, p. 114.

⁵¹ *In Ps.* 118, 3, 26: CSEL, 62, p. 56.

⁵² *Epist.* 35, 9-11.

⁵³ *De Jacob*, II, 41: CSEL, 32², p. 58.

⁵⁴ *Exp. ev. Lucæ., Prolog.*, 7 CSEL, 32⁴, p. 8; *De officiis*, I, 48, 238.

pour décrire cette activité sacerdotale de Jésus; toutefois, cette prière ne provient aucunement d'une indigence, ou d'une infériorité du Fils par rapport au Père; s'il prie c'est que, devenu homme, il veut nous donner l'exemple — « *Obœdientiæ magister ad præcepta virtutis suo nos informat exemplo* »; ce n'est que l'expression de ses sentiments de bienveillance envers nous — « *quasi pius obsecrat* ⁵⁵ ».

Tel est le sacrifice de notre grand-prêtre; sacrifice qui demeure parce que le Christ ne meurt plus, mais vit à jamais ⁵⁶, et peut être ainsi véritablement ce prêtre éternel annoncé par les prophètes ⁵⁷, et figuré par la succession incessante des prêtres de l'Ancienne Loi ⁵⁸.

6. Notre grand-prêtre est donc au Ciel, et nous sommes déjà, de façon réelle bien que difficilement explicable, présents au Ciel en lui. Mais il est aussi certain que nous demeurons sur la terre, que chacun de nous doit opérer en lui cette Rédemption déjà parfaitement accomplie en Jésus.

Présents sur terre, les chrétiens participent à l'onction sacerdotale de Jésus en même temps qu'ils participent à sa dignité royale et prophétique: le peuple chrétien hérite de tous les pouvoirs dont le peuple juif n'avait pas su faire un usage convenable. C'est ce que signifiait le vêtement d'Esau que Rebecca, figure de l'Église, donna à Jacob qui nous représente tous ⁵⁹. Y a-t-il une liaison nécessaire entre le pouvoir sacerdotal, d'une part, et les pouvoirs royal et prophétique, d'autre part? Le fait est qu'ils se rencontrent tous trois

⁵⁵ *In Luc. VI, 42*: « *Orat ergo Dominus non ut pro se obsecret, sed ut pro me impetret; nam etsi omnia posuerit pater in potestate Filii, Filius tamen ut formam hominis impleret, obsecrandum patrem putat esse pro nobis, quia advocatus est noster. Noli insidiatrices aperire aures, ut putes filium quasi infirmum rogare, rogare ut impetret quod implere non possit potestatis auctor. Obœdientiæ magister ad præcepta virtutis suo nos informat exemplo. Advocatum, inquit, habemus apud patrem. Si advocatus est, debet pro meis intervenire peccatis. Non ergo quasi infirmus, sed quasi pius obsecrat. Vis scire quam omnia quæ velit possit? Et advocatus et iudex est. In altero pietatis officium, in altero insigne est potestatis* » (CSEL, 32, 4, p. 198).

⁵⁶ *De fuga sæculi*, 13 et 16: CSEL, 32², p. 173 et 176-177.

⁵⁷ *De Cain et Abel*, I, 43: CSEL, 32¹, p. 41-42.

⁵⁸ *Exp. ev. Lucæ*, I, 22-23: CSEL, 32⁴, p. 24-25.

⁵⁹ *De Jacob*, II, 9: « *Ideo stolam accepit fratris sui, quia senili præstabat sapientia, ideo junior frater fratrem exuit, quia fidei emicuit dignitate. Hanc stolam ecclesiæ typo Rebecca protulit et dedit filio juniiori stolam veteris testamenti, stolam propheticam et sacerdotalem, stolam regalem illam daviticam, stolam Salomonis, Ezechie et Josiæ regum, et dedit populo christiano, qui uti amico sciret accepto, quoniam populus Judæorum eam sine usu habebat et proprios nesciebat ornatus* » (CSEL, 32², p. 36).

chez les chrétiens; il y a même une alliance étroite chez ces derniers entre royauté et sacerdoce, comme l'insinuait déjà l'épître de saint Pierre parlant de « sacerdoce royal ⁶⁰ ».

Une étude plus attentive nous permettra d'établir une relation plus qu'accidentelle entre les trois pouvoirs: tout d'abord, le prêtre est doté d'une fonction prophétique de prédication ⁶¹. Et qu'on ne dise pas que cette fonction de prédication est réservée au sacerdoce hiérarchique: telle n'est certainement pas la pensée d'Ambroise, si nous en croyons les lignes suivantes, qui, en même temps, indiqueront le lien avec l'idée de royauté:

On peut aussi entendre ce passage (Ps. 118, 46) de ces rois auxquels Pierre disait: Pour vous, vous êtes une race élue, un sacerdoce royal, une nation sainte, un peuple d'adoption. Ils sont rois, en effet, ceux qui offrent en Jérusalem les présents de leur sagesse, qui ont reçu la grâce de prendre la parole, de fléchir les peuples avec un pouvoir quasi royal, et de charmer les âmes des saints sans avoir à rougir d'avoir rien dit qui soit déshonnête; ceux que nul ne peut réfuter ni repousser comme indignes d'avoir été promus par le Christ ministres du nouveau testament, et qui n'ont pas à en rougir, libres qu'ils sont de la crainte d'être confondus et vaincus par les objections de leurs contradicteurs. Celui-là donc est roi qui n'a pas à rougir de pouvoir être condamné dans ce qu'il fait, ou réfuté dans ce qu'il dit, parce que sa vie comme sa parole sont sans reproches ⁶².

Ainsi ceux-là sont rois qui, d'abord, dans leur vie n'ont rien qui puisse les rendre indignes d'avoir été choisis pour ministres du Christ; ils sont rois parce qu'ils ne sont soumis à personne, comme le sage que n'atteint aucune domination extérieure et qui se gouverne lui-même, maître absolu qu'il est de ses vertus et de sa vie ⁶³. Mais aussi

⁶⁰ Cf. *De fuga sæculi*, 6-8: CSEL, 32², p. 167: tous les chrétiens doivent se séparer en quelque manière du monde, parce que le prêtre doit tout quitter pour servir Dieu; or c'est à tous qu'il a été dit: « Vos autem genus electum, regale sacerdotium » (1 Pet. 2, 9). — Voir aussi: *De Sacramentis*, IV, I: PL, 16, 455.

⁶¹ Comme le prophète, le prêtre ne doit pas tant chercher à dire des choses agréables que des choses utiles, même si ces dernières sont pénibles à entendre. *Epist. 41*, 2 ss.

⁶² *In Ps. 118*, 6, 34 (p. 125-126): « Possumus et illos reges intelligere quibus dicitur a Petro: Vos autem genus electum, regale sacerdotium, gens sancta, populus in adoptionem. Sunt enim reges, qui offerunt in Hierusalem sapientiæ suæ munera, quibus data est gratia verbum loqui et quadam potestate regali flectere populus et animas mulcere sanctorum, non erubescens in eo, quia nihil alienum ab honestate loquerentur, quos nemo redarguat et refellat, quasi quia non sint digni quos idoneos Christus ministros novi fecerit testamenti et jam in illo non erubescens eo quod non metuerent, ne confunderentur disceptantium contra adsertione superati. Rex igitur est qui non erubescat, ne in actu reprehendatur, redarguatur in sermonibus, eo quod et vita debeat esse fundatus et verbo. »

⁶³ Voir *De Jacob*, II, 19: « Iniquitas incommittata residet, sapientia regendi officium non amittit. Nescit vel in alienis vacare. Nescit exul esse in peregrinis, quomodo enim exul quæ ubique jus suum servat et in se habet quod possidet? quasi mer-

ils sont rois ceux qui ont un pouvoir d'agir sur les autres par la parole, de les convaincre, et il s'agit ici, sans aucun doute, de tous les chrétiens (ainsi que l'indique la citation de l'épître de saint Pierre), qui sont ainsi à la fois, rois, et ministres du N. T. et prophètes.

Ministres du Nouveau Testament, et donc prêtres, ils le sont aussi par leurs offrandes, ces offrandes qu'ils font, selon le Ps. 67, 30, cité dans le texte précédent, en Jérusalem . . . De quelles offrandes s'agit-il ? Sans aucun doute, de ce sacrifice spirituel qui consiste en l'offrande de nos actes de vertus: ainsi Jacob, figure du juste, faisait à la fois office de pasteur et de prêtre, en se formant un troupeau de vertus magnifiques; les bâtons de styrax, de noyer, qu'il proposait aux yeux des brebis assoiffées, ne représentaient rien d'autre que cet encens et ce sacrifice intérieur que le juste, prêtre nouveau, doit se proposer d'offrir au Seigneur⁶⁴; sacrifice de tout soi-même, sans doute⁶⁵, mais de préférence, de nos âmes et de ces fruits de l'âme que sont les vertus chrétiennes⁶⁶. Ce que Dieu désire de nous, en effet, ce sont des sacrifices des premiers fruits et des prémices⁶⁷; or ces prémices, à la fois signes d'empressement et de générosité⁶⁸ ce sont

cenarius ingreditur justus et rector est, qui sibi gregem multarum præstantiumque virtutum splendore fulgentem evangelicæ prædicationis ministerio colligebat . . . » (CSEL, 32², p. 42). Voir aussi *In Ps. 118*, 7, 1-2: « unusquisque se regat . . . nosque ipsos regere noverimus » (CSEL, 62, p. 127); etc.

⁶⁴ *De Jacob*, II, 19: « Per storacem significatur incensum et sacrificium vespertinum, quod Deo Patri defertur in psalmo. Per nucinam virgam sacerdotale Christo munus offertur; hæc enim virga Aaron quæ reposita floruit, qua sacerdotalis gratia sanctificationis emicuit » (CSEL, 32², p. 42).

⁶⁵ *Exp. in Luc.*, V, 6: CSEL, 32⁴, p. 180.

⁶⁶ Ce que nous devons offrir à Dieu ce sont les prémices: « Itaque cum anima corpori tamquam servo domina sit præferenda, utique primitias ejus, hoc est animi prius quam corporis offerre debemus. Primitiæ animæ primi motus sunt bonarum disciplinarum . . . Hæc munera optulit Abel . . . Considera quia non de insensibilibus, sed de animantibus optulit. Plus est enim animalis quam terrenus, siquidem animalis proximus spiritali est » (*De Cain et Abel*, I, 41-42: p. 373). — De plus, conformément à la prescription de l'Exode (13, 11-13), nous devons offrir des fruits mâles: « Harum generationum quædam femineæ sunt: malitia, petulantia, luxuria . . . quibus animi nostri quædam enervatur virilitas. Masculinæ sunt castitas, patientia, prudentia, temperantia, fortitudo, justitia, quibus mens nostra et caro ipsa firmatur et ad obeunda impigre munia virtutis erigitur » (*De Cain et Abel*, I, 47: p. 377; voir *ibid.*, II, 6: p. 381-382). — Enfin, nos sacrifices, comme ceux des patriarches, doivent être divisés correctement, c'est-à-dire, porter sur l'ensemble des vertus, dont les principales sont: la prudence, la tempérance, la force, la justice (*ibid.*, II, 21: p. 396). — Ajoutons que le baptême est déjà un sacrifice, un holocauste où l'Esprit Saint détruit les péchés, comme le feu du ciel descendant sur le sacrifice d'Elie consuma la victime (*De Officiis*, III, 18, 107: PL, 16, 185).

⁶⁷ Ambroise revient volontiers sur ces idées (voir *De Cain et Abel*, I, 25 et 31: CSEL, 32, I, p. 361 et 366).

⁶⁸ *Epist.*, 35, 9-11: « Aliæ sunt primitiæ, aliæ decimæ: primitiæ majoris gratiæ, sanctificationis observantissimæ. Ideo placuit Abel, quia non est suum munus moratus,

les actes vertueux de nos âmes, temples de Dieu⁶⁹. D'ailleurs, en tout sacrifice, même extérieur, ce que Dieu considère avant tout, c'est le sentiment, l'intention profonde de celui qui offre⁷⁰, l'hommage qu'il fait de sa liberté⁷¹. Comment pourrait-il en être autrement, puisque, de toute façon, ce que nous offrons est un don de Dieu⁷²? Mais ce qui fait la valeur inestimable de ce sacrifice, c'est que par la vertu, l'âme chrétienne enfante le Christ en elle, et c'est ainsi le Christ lui-même qu'elle offre⁷³; de même c'est le Christ grand-prêtre, invisiblement présent en chacun de nous, qui opère en nous les sacrifices spirituels⁷⁴. Entre tous ces sacrifices, Ambroise apprécie tout spécialement la virginité: la Vierge consacrée est une hostie offerte par ses parents⁷⁵; elle est le temple de Dieu⁷⁶, l'autel sur lequel le Christ, prêtre éternel, s'immole chaque jour⁷⁷.

qui de primitivis ovium obtulit . . . En tibi exemplum de ipso Domino Jesu. In resurrectione mortuorum primogenitus ex mortuis dicitur . . . quia primus resurrexit: et primitiæ, quia sanctior omnibus fructibus, qui etiam cæteros consortii sui fructus sanctificavit. »

⁶⁹ *In Luc.*, VII, 138: p. 343; *Exp. in Ps. 118*, 14, II: p. 305-306; *Epist. 30*, 3.

⁷⁰ *De Cain et Abel*, II, 18: p. 394: « . . . Deum non muneribus oblati placari, sed offerentis affectu. » Voir *Epist. 67*, 13-14 (PL, 16, 1284 ab); *Epist. 51*, 15: « Dei enim vox est, quod malit ut fiat mandatum ejus, quam deferatur sacrificium. »

⁷¹ *Epist. 77*, 3: « Libertatis sacrificium. » — C'est, en définitive, la sainteté qui fait la valeur de notre sacrifice: les vraies prémices sont celles qui sont saintes (*De Cain et Abel*, II, 7: p. 382-383).

⁷² *De Nabuthæ*, 66: p. 511.

⁷³ *De Cain et Abel*, II, 1-2: p. 378. — Voir *In Luc.*, 24-26: « Quæ parit justitiam Christum parit, quæ parit sapientiam Christum parit, quæ parturit verbum Christum parturit » (CSEL, 32, 4, p. 465).

⁷⁴ *Epist. IV*, 5: « Et Aaron quidem semel stetit in medio eorum, objiciens se, ne mors transiret ad viventium agmina, a funeribus mortuorum. Hic autem quasi Verbum semper stat in singulis, quem nos non videmus, intra nos separans rationabiles virtutes a cadaveribus passionum lethalium, et pestilentium cogitationum ». Voir *De fuga sæculi*, 13: CSEL 32², p. 173.

⁷⁵ *De Virginibus*, I, VII, 32: « Virgo Dei donum est, munus parentis, sacerdotium castitatis. Virgo matris hostia est, cujus quotidiano sacrificio vis divina placatur » (PL, 16, 209; éd. O. FALLER, Bonn 1933, p. 31).

⁷⁶ *De Virginibus*, II, IV, 26: « Ubicumque virgo Dei est, templum Dei est » (PL, 16, 225 c; FALLER, p. 54).

⁷⁷ *De Virginibus*, II, 2, 18: « Neque enim dubitaverim vobis patere altaria [s. e. cœlestia], quarum mentes altaria dei confitenter dixerim, in quibus cotidie pro redemptione corporis Christus immolatur. Nam si corpus virginis Dei templum est, animus quid est, qui tamquam membrorum cineribus excitatis sacerdotis æterni redopertus manu vaporem divini ignis exhalat? Beatæ virgines, quæ tam immortalis spiritalis gratia, ut horti floribus, ut templa religione, ut altaria sacerdote » (PL, 16, 223; FALLER, p. 51-52). Ce texte a besoin de quelque explication: il faut se rappeler que dans les anciens sacrifices, on laissait sur l'autel les cendres des précédentes cérémonies; lorsqu'on le redécouvrait (redopertus), le prêtre remuait les cendres et le feu réapparaissait (voir PLINE, *Nat. Hist.*, II, 240; PERSE, *Sat.* 6, 43-45).

Avec le sacrifice de la virginité, il faut mentionner celui du martyr⁷⁸. D'ailleurs la mort sainte de tout chrétien est aussi un sacrifice agréable à Dieu⁷⁹.

7. Telle est donc l'offrande des chrétiens: ils s'offrent eux-mêmes, dans leur vie vertueuse comme dans leur mort; mais ce sacrifice n'est pas étranger au sacerdoce du Christ pour plusieurs raisons. D'abord parce que leurs actes de vertu enfantent en eux le Christ, ainsi que nous l'avons dit plus haut; c'est de lui que dérive en nous cette bonne odeur des vertus et des actions apostoliques, comme découlait sur les joues d'Aaron l'onction sacerdotale répandue sur la tête⁸⁰; ensuite, parce que c'est par les mains de l'unique grand-prêtre qu'ils sont offerts: c'est à lui que ces offrandes sont remises pour qu'il les offre au Père: « Celui-là seul peut conserver la pureté de l'esprit et du cœur, qui sait s'offrir à ce Prêtre que nous avons reçu comme avocat pour nos péchés, et auquel il a été dit: Tu es prêtre pour l'éternité selon l'ordre de Melchisédech⁸¹. » Il est enfin une troisième relation au sacerdoce de Jésus: les chrétiens, qui vivent dans la justice, récoltent, nous dit Ambroise, une moisson de mérites, et se préparent pour le ciel des pains de la plus fine fleur de farine, de ces pains de proposition que seuls les prêtres ont le droit de manger; dès ici-bas consacrés prêtres et rois, ils mangent le pain descendu du ciel et qui leur est réservé⁸². Le privilège qu'ont les baptisés de recevoir l'eucharistie est donc un privilège sacerdotal.

⁷⁸ Voir *De virginibus*, II, IV, 29 ss; III, VII, 35; *Apologia Prophetæ David altera*, I, 84-85.

⁷⁹ Telle est la mort du frère très cher d'Ambroise: « Deduximus, fratres dilectissimi, hostiam meam, hostiam incontaminatam, hostiam Deo placentem, domnum et fratrem meum Satyrum » (*De excessu fratris sui Satyri*, I, 1: PL, 16, 1346).

⁸⁰ *In Ps. 118*, 15, 14: CSEL, 62, 337.

⁸¹ *De Viduis*, X, 62: « Solus enim mentis et animi potest servare munditiam, qui ei sacerdoti se novit offerre, quem pro peccatis nostris accepimus advocatum, illum utique cui dicitur: Tu es sacerdos in æternum secundum ordinem Melchisedech » (PL, 16, 266 s.).

⁸² Commentant Luc. 8, 5-8: *Unus absumetur et unus relinquetur*, Ambroise propose plusieurs interprétations, entre autres celle qui voit dans ce passage une allégorie concernant les deux grandes classes d'âmes qui peuplent le monde: « Itaque mens carnis et anima carnis et synagoga id triticum colligunt et eam similaginem molunt quæ offeruntur in vanum; mens autem quæ conjuncta animæ et anima quæ receptrix est salutis vel ecclesia dei excolunt et molunt veræ legis similaginem spiritalem. Unde etiam panes propositionis fiunt, quos soli sacerdotes edunt, quibus puriorem panem manducare præscriptum est, illum utique qui descendit e cælo. Omnes autem sumus, si merita nostra patiantur, justitiæ sacerdotes, qui unctioe lætitiæ in regnum et sacer-

Ceci nous invite à considérer la relation entre le sacerdoce des fidèles et le baptême: Ambroise indique assez clairement cette relation. Non seulement l'onction post-baptismale est une onction qui signifie notre sacerdoce et qui correspond à l'onction d'allégresse dont le Christ fut oint⁸³, et qui n'est autre que l'action sanctifiante du Saint-Esprit lui-même⁸⁴; mais, par le baptême et la confirmation, le chrétien approche de l'autel, entrant dans le sanctuaire réservé aux prêtres:

Dans l'Ancien Testament les prêtres avaient coutume d'entrer fréquemment dans le premier Tabernacle; mais dans le second Tabernacle, n'entrait qu'une seule fois par an le grand-prêtre . . . Or dans le second Tabernacle, il y avait la manne, il y avait aussi la verge d'Aaron qui avait séché puis fleuri; il y avait enfin l'encensoir (cf. Exod. 30, 10; Levit. 16, 2). Pourquoi ai-je rappelé tout cela? Pour que vous compreniez ce qu'est le second tabernacle, où vous a introduit le prêtre, dans lequel une fois par an le grand-prêtre a coutume d'entrer, je veux dire le baptistère, où a fleuri la verge d'Aaron. Celle-ci était desséchée, et elle a ensuite fleuri, ainsi toi aussi tu étais desséché et tu as recommencé à fleurir dans la fontaine rafraîchissante. Desséché tu étais par les péchés, desséché par les erreurs et les fautes, mais tu as recommencé à porter des fruits, planté au bord des eaux.

Peut-être me diras-tu: Qu'y a-t-il qui concerne le peuple, dans le fait que la verge du prêtre s'est desséchée puis a fleuri? Mais ce peuple lui-même, qu'est-il sinon un peuple sacerdotal? A lui s'adressent ces mots: *Quant à vous, vous êtes une race choisie, un sacerdoce royal, une nation sainte*; ainsi parlait l'apôtre Pierre. Chacun reçoit une onction sacerdotale, et chacun une onction royale; toutefois c'est une royauté spirituelle, et un sacerdoce spirituel.

Dans le second tabernacle, il y a encore l'encensoir (Hebr. 9, 7), qui exhale un parfum agréable. Ainsi vous aussi, désormais vous êtes la bonne odeur du Christ; en vous désormais aucune souillure⁸⁵ de péchés, aucune odeur de trop grave erreur. Ensuite, vous vous approchez de l'autel⁸⁶ . . .

dotium consecramur. Ergo ita exerceamus et colamus agrum nostrum in istius culturæ munere constituti, ut in illa superiore Hierusalem, ubi legis custodia vera celebratur, habeamus similaginem de manibus nostris » (*In Luc.*, VIII, 52: CSEL, 32⁴, p. 417).

⁸³ *De Mysteriis*, VI, 30: « Unguentum . . . in barbam defluit, id est, in gratiam juventutis; ideo in barbam Aaron ut fias electum genus, sacerdotale, pretiosum; omnes enim in regnum Dei et in sacerdotium unguimur gratia spiritali » (PL, 16, 415). — Cette onction n'a rien à voir avec la confirmation: c'est un supplément aux cérémonies essentielles du baptême. Ce n'est qu'ensuite que se fait l'imposition des mains, en laquelle il faut voir l'équivalent de notre confirmation (voir P. GALTIER, *La consignation dans les Eglises d'Occident*, dans *Rev. d'Hist. eccl.*, 13 [1912], p. 265-270).

⁸⁴ Voir la note 20 ci-dessus.

⁸⁵ *Sors pour sordes*. Ce mot est encore employé ailleurs (*In Hexameron*, IV, I, 1: CSEL, 32¹, p. 110; *In Ps. 61*, 4: CSEL, 64, p. 380, 2; *In Ps. 118*, 16, 14: CSEL, 62, p. 360, 5).

⁸⁶ *De Sacramentis*, IV, 1: PL, 16, 455.

Ainsi le sacerdoce des fidèles fleurit dans les eaux du baptême comme la verge d'Aaron retrouvant sa fraîcheur; et dès lors, ils peuvent s'approcher de l'autel et manger de ce pain du ciel que seuls les prêtres ont le droit de consommer⁸⁷. Ils peuvent aussi apporter leurs offrandes pour le sacrifice dont ils sont à la fois les oblateurs et l'hostie⁸⁸, car il reste vrai que désormais les prêtres s'offrent toujours eux-mêmes dans leurs sacrifices⁸⁹.

Si tous les fidèles ont ainsi pouvoir de recevoir et d'offrir l'eucharistie, toutefois tous n'ont pas sur ce sacrement les mêmes droits. Au-dessus du sacerdoce de tous les chrétiens, il y a un sacerdoce hiérarchique, où divers degrés se rencontrent. Il faut bien avouer qu'Ambroise ne précise guère ces différents degrés, bien qu'on puisse certainement nommer: le lectorat, le diaconat, la prêtrise et l'épiscopat⁹⁰. Rien non plus de bien précis sur le rite des ordinations, bien qu'il semble établi que l'on doive écarter toute onction matérielle, et ne retenir que la bénédiction et l'imposition des mains⁹¹. On ne s'étonnera pas, d'autre part, de l'accent tout spécial avec lequel Ambroise parle de l'épiscopat: il avait passé si rapidement à travers les autres degrés hiérarchiques⁹²! La consécration épiscopale est pour lui un *dies natalis*⁹³, mais aussi le jour de ses épousailles avec l'Église de Milan⁹⁴; l'on se rappelle toutes les exigences de la vocation sacerdotale que nous avons énumérées plus haut, toutes les vertus exigées par cette dignité. En l'évêque se vérifient au suprême

⁸⁷ *Expos. Evang. Luc.*, VIII, 52: CSEL, 32⁴, p. 417.

⁸⁸ Toutefois le néophyte n'est admis à l'offrande eucharistique que huit jours après son baptême, pour qu'on ait le temps de l'instruire des saints mystères; ceci ressort d'un très curieux passage du prologue à l'*Expositio in Ps. 118*: «Unde licet in baptisate statim sit plena purgatio, tamen, quia ablutionis ipsius sacrificiique rationem baptizatus debet cognoscere, non offert sacrificium nisi octavum ingrediatur diem, ut informatum agnitione sacramentorum cœlestium non quasi rudis hostia, sed quasi rationis capax tunc demum suum munus altaribus sacris offerat, cum cœperit esse instructor, ne offerentis inscitia contaminaret oblationis mysterium» (*In Ps. 118, prol. 2*: CSEL, 62, p. 4).

⁸⁹ *Apol. David altera*, 25 (p. 373): «Posteaquam vero advenit qui semet ipsum pro salute obtulit mundi, ut quos taurorum sanguis lavare non poterat Christi sanguis ablueret, semet ipsos cœperunt offerre pro hostiis sacerdotes.»

⁹⁰ Voir A. PAREDI, *La liturgia di Sant'Ambrogio*, dans *Sant'Ambrogio nel XVI centenario della nascita*, Milan 1940, p. 118-122; on y trouvera réunis tous les textes les plus significatifs.

⁹¹ Voir *Ep. 70*, 25; *Ep. 4*, 6.

⁹² En huit jours, selon PAULIN, *Vita Ambros.*, 9.

⁹³ *Epist. IV*, 2-3.

⁹⁴ Voir *In Luc. II*, 7.

degré toutes ces exigences: chasteté⁹⁵ allant jusqu'au célibat⁹⁶, et rendant semblable aux anges⁹⁷; esprit de sacrifice qui permettra de s'offrir soi-même en hostie comme le Christ⁹⁸; devoir d'enseigner⁹⁹, de trancher les questions de foi¹⁰⁰, de réconcilier les pécheurs¹⁰¹ . . . Il serait facile de faire un magnifique traité de pastorale à l'usage des évêques simplement en collationnant des textes d'Ambroise.

8. Mais il est plus important pour notre sujet de considérer son enseignement touchant l'eucharistie.

Car l'eucharistie est le sacrifice de l'Église, le sacrifice où chaque jour elle offre le sacrifice de son chef, c'est-à-dire, sa mort, sa résurrection, son ascension:

Le saint homme Job offrait chaque jour pour ses fils un sacrifice, dans la crainte qu'ils n'aient fait quelque péché de pensée ou de parole. Ainsi, toi, tu sais que, chaque fois qu'on offre ce sacrifice, on y représente la mort du Seigneur, la résurrection du Seigneur, l'ascension du Seigneur et la rémission des péchés, et ce pain de vie, tu ne le recevrais pas tous les jours¹⁰² !

Signe de la Passion¹⁰³, de la Résurrection et de l'Ascension, mais pas un signe vide: le Christ y est réellement présent¹⁰⁴, comme il l'a affirmé à la Cène; et ce sont encore les paroles qu'il prononçait alors qui, actuellement, opèrent le changement du pain et du vin¹⁰⁵. Bien plus, Ambroise considère qu'à la messe¹⁰⁶ le Christ, en un sens, est à nouveau immolé: « Utinam nobis quoque adolentibus altaria, sacrificium deferentibus adsistat angelus, immo præbeat se videndum.

⁹⁵ *De Patriarchis*, 10; *De viduis*, X, 65.

⁹⁶ *De officiis*, I, 50, 248; *Epist.* 63, 62.

⁹⁷ *De Mysteriis*, II, 6; PL, 16, 408 a; *De Sacramentis*, I, 2, 6-7.

⁹⁸ *Apolog. David altera*, 25; CSEL, 32², p. 373.

⁹⁹ *De offic.* I, 1, 2; I, III, 9; PL, 16, 27 a et 29 c; *Epist.* 41, 2 ss.

¹⁰⁰ Voir toute la fière *Lettre 21*, à l'empereur Valentinien.

¹⁰¹ *De Pœnit.*, I, II, 7; PL, 16, 488 b; *De Spiritu Sancto*, I, V, 71; PL, 16, 751 a; *In Ps.* 118, X, 17.

¹⁰² *De Sacramentis*, V, 4, 25: « Quomodo Job sanctus pro filiis suis offerebat cotidie sacrificium ne forte aliquid vel in corde vel in sermone peccasset. Ergo tu audis quod quotiescumque offertur sacrificium, mors domini, resurrectio domini, elevatio domini significatur et remissio peccatorum: et panem istum vitæ non cotidianum adsumis? » (PL, 16, 472.)

¹⁰³ *In Exameron*, 5, 90: « Adproperet Jesu Domini passio, quæ cotidie delicta nostra condonat et munus remissionis operatur » (CSEL, 32¹, 203; voir *De fide* IV, 124).

¹⁰⁴ Voir *De Sacramentis*, IV, 5; *De Mysteriis*, 52, 4, et *passim*. Sur la doctrine de la présence réelle, voir Homes DUDDEN, *Saint Ambrose, his Life and Times*, II, p. 645 et suiv.

¹⁰⁵ *De Mysteriis*, 52, 4; *De Sacramentis*, IV, 4-5. — H. DUDDEN, *ibid.*, p. 647-648.

¹⁰⁶ Le mot *missa* semble avoir été employé dans ce sens par saint Ambroise (*Ep.* 20, 4-5). Voir FLICHE — MARTIN, *Hist. de l'Église*, III (1936), p. 399-400.

Non enim dubites adistere angelum quando Christus adistit, Christus immolatur; etenim pascha nostrum immolatus est Christus¹⁰⁷. »

La victime du Calvaire est donc réellement présente dans l'eucharistie; elle y est à nouveau immolée. Ce n'est pas tout: c'est aussi le Christ qui s'offre invisiblement dans les prêtres visibles de la terre, qui prononcent ses propres paroles: l'intercession qu'il fait au ciel devant le Père se manifeste à nous dans l'offrande que font en son nom les prêtres visibles. Ainsi la messe est l'*image* de cette réalité céleste que nous sommes appelés à contempler un jour; mais c'est une image qui contient invisiblement la réalité, à la différence des anciennes figures prophétiques qui n'étaient qu'une *ombre* sans réelle efficacité: *ombre, image, vérité*, triple degré de la communication de Dieu aux hommes dans le Christ, triptyque en lequel Ambroise résume toute sa vision de l'histoire. Écoutons-le:

En premier lieu a paru l'*ombre*, puis est venue l'*image*, viendra enfin la *vérité*; l'*ombre* dans la Loi ancienne, l'*image* dans l'Évangile, la *vérité* dans les cieux. Ombre de l'Évangile et de l'Église dans la Loi; image de la vérité future dans l'Évangile; vérité au jugement de Dieu. Ainsi pour les célébrations de l'Église: il s'en trouvait une *ombre* dans les discours des prophètes, une ombre dans le déluge, une ombre dans la mer Rouge lorsque furent baptisés nos pères dans la nuée et la mer, une ombre dans cette pierre qui répandit de l'eau et qui suivait le peuple¹⁰⁸. N'y avait-il point là, dans cette ombre, un signe du Mystère très saint [de l'eucharistie]? L'eau jaillie de la pierre n'était-elle pas comme une ombre du sang répandu par le Christ, lequel poursuivait les peuples détournés de lui, afin qu'ils boivent et n'aient plus soif, qu'ils soient rachetés et ne périssent pas? Mais désormais s'est achevée l'*ombre* de la nuit obscure des Juifs, désormais s'est levé le jour de l'Église. Maintenant nous voyons dans une *image* les biens [réels], et [déjà] nous possédons les biens de l'*image*. Nous avons vu le Prince des Prêtres venir à nous, nous l'avons vu et entendu offrir pour nous son sang. Nous suivons ses traces autant que nous le pouvons, nous prêtres, et nous offrons pour le peuple un sacrifice; il est vrai que nous sommes pauvres en mérites, mais nous sommes pourtant dignes d'honneurs pour notre sacrifice; en effet, bien que maintenant on ne voie pas le Christ offrir, pourtant c'est lui qui est offert sur la terre, car c'est le corps du Christ qui est offert; et même, représenté par nous, c'est lui qui offre en nous, puisque c'est sa parole qui sanctifie le sacrifice que nous offrons. Quant à lui, il se tient pour nous devant le Père comme notre avocat, mais pour le moment nous ne le voyons pas; nous le verrons plus tard, quand l'*image* aura fait son temps, quand la *vérité* sera venue. Alors ce n'est plus dans un miroir, mais face à face que nous verrons les biens parfaits.

¹⁰⁷ *Exp. in Luc.*, I, 28: CSEL, 32⁴, p. 88.

¹⁰⁸ Voir *I Cor.* 10, 1-4.

Élève-toi donc au ciel, ô homme, et tu verras tout ce dont ici-bas il n'y avait que l'ombre ou l'image; tu verras non partiellement, ou dans des symboles, mais parfaitement; non à travers un voile mais en pleine lumière. Tu verras la vraie lumière, le grand-prêtre éternel et perpétuel, dont ici-bas tu voyais les images en Pierre, Paul, Jean, Jacques, Mathieu ou Thomas¹⁰⁹ . . .

Le Christ s'offre donc encore ici-bas en sacrifice, mais dans des images que sont les prêtres de la terre; au ciel, au contraire, ce sera sans images. Écoutons encore Ambroise:

Ce à quoi nous devons tendre, c'est la perfection, la vérité. Sur terre il n'y a que l'ombre, que l'image, au ciel il y a la vérité. *Ombre* dans la Loi, *image* dans l'Évangile, *vérité* dans les cieux. Autrefois c'était un agneau, c'était un veau qu'on offrait. Maintenant c'est le Christ qui est offert, mais qui est offert comme homme, comme subissant la Passion. Et c'est lui-même qui s'offre comme Prêtre, pour effacer nos péchés; ici-bas il s'offre en image, mais il s'offre en vérité au ciel où il intercède pour nous auprès du père comme notre avocat. Ici-bas, donc, nous avançons dans des images, nous voyons dans des images; là-haut ce sera face à face, là-haut où règne la pleine perfection, car toute perfection réside dans la vérité¹¹⁰.

Le sacrifice eucharistique est donc bien une image de l'offrande continuée par le Christ au ciel; mais gardons-nous bien, encore une fois de le considérer comme une image vide de toute réalité, comme l'ombre de l'A. T.; c'est une image qui contient la réalité, qui nous la livre voilée; aussi Ambroise parlera-t-il de « vérité » lorsqu'il comparera l'eucharistie à la manne ou à l'eau sortie du rocher: « *Illud in umbra, hoc in veritate*¹¹¹. » Nous possédons déjà les biens que nous représente l'image: « . . . *tenemus imaginis bona*¹¹². »

9. Il n'en est pas moins vrai que nous ne pouvons nous en rendre compte que par la foi: c'est pourquoi, sans doute, Ambroise insiste tellement sur notre devoir d'élever notre esprit vers le ciel pour y contempler cette vérité que l'image nous rappelle; c'est au ciel qu'a

¹⁰⁹ *In Ps. 38, 25-26: CSEL, 64, 203-204.*

¹¹⁰ *De officiis, I, 48, 238.* — Nous suivons l'édition de J. G. KRABINGER, Tubingue, 1857, p. 114: « *Illa igitur nobis expetenda in quibus perfectio, in quibus veritas est. Hic umbra, hic imago, illic veritas. Umbra in lege, imago in Evangelio, veritas in cœlestibus. Ante agnus offerebatur, offerebatur vitulus; nunc Christus offertur; sed offertur quasi homo, quasi recipiens passionem: et offert se ipse quasi sacerdos, ut peccata nostra dimittat; hic in imagine, ibi in veritate, ubi apud Patrem pro nobis quasi advocatus intervenit. Hic ergo in imagine ambulamus, in imagine videmus; ibi facie ad faciem, ubi plena perfectio, quia perfectio omnis in veritate est.* »

¹¹¹ *De Mysteriis, VIII, 47-48: PL, 16, 421-422.* — Pour la manne figure de l'eucharistie, voir *Epist. 64, 1 ss.*

¹¹² *In Ps. 38, 25: CSEL, 64, 203; texte cité plus haut.*

lieu notre culte à nous ¹¹³; c'est là-haut qu'est le véritable autel, le véritable temple, le véritable grand-prêtre; c'est donc jusque là-haut que « les mains de notre foi » doivent faire monter notre offrande ¹¹⁴. C'est là-haut seulement que l'Église aura son achèvement sacerdotal; pour le moment elle n'est encore qu'en croissance, temple de Dieu dont nous sommes les pierres vivantes ¹¹⁵, qu'illumine dès maintenant le grand-prêtre céleste ¹¹⁶, et qu'il construit pierre à pierre, jusqu'au jour où elle sera ravie au ciel ¹¹⁷.

Pour la même raison, parce que la foi seule nous fait pénétrer la réalité contenue sous l'image, notre sacrifice de la terre est un sacrifice « raisonnable » ¹¹⁸, c'est-à-dire spirituel, non sensible ¹¹⁹, digne, par conséquent en tous points du peuple chrétien qui a reçu des « sens spirituels pour voir les mystères divins ¹²⁰ » et pour offrir à Dieu un culte « en esprit et en vérité ».

CONCLUSION.

Ainsi s'achève la synthèse ambrosienne. Nous croyons utile de souligner son importance, non seulement du fait de la personnalité

¹¹³ *In Ps. 47, 2*: CSEL, 64, 347, 20 ss.

¹¹⁴ *In Ps. 118, 3, 26*: « Ille itaque dives in lege, qui perfectæ majestatis in Christo plenitudinem confitendo et quasi eam quibusdam ad illud altare cœlestis fidei manibus offerendo peccatum suum solverit; ille videt verum sacerdotem, qui videt principem sacerdotum, ille templum verum considerat, qui audit dicentem: Solvite templum hoc, et in triduo resuscitabo illud. Magnum templum, de quo virtus exibat et curabebat omnes, mirabile illud altare, in quo unius agni sacrificium tulit peccata mundi: ille præstantissimus levita, qui venit non ut ministerium exigeret, sed ut omnibus exhiberet suæ ministerium passionis » (CSEL, 62, p. 56). Voir *De Sacramentis*, IV, II, 7, et V, II, 7.

¹¹⁵ *In Luc.*, II, 75: CSEL, 32, 4 p. 81; *ibid.*, II, 94: p. 96.

¹¹⁶ *In Luc.*, VII, 98: p. 324, 19.

¹¹⁷ *In Luc.*, II, 86-88 (p. 91-92): « Mater ergo viventium Ecclesia est, quam ædificavit Deus ipso summo angulari lapide Christo Jesu, in quo omnis structura compaginata crescit in templum. Veniat ergo Deus, ædificet mulierem, illam quidem adjutricem Adæ, hanc vero Christi . . . Et nunc ædificatur et nunc formatur et nunc mulier figuratur et nunc creatur . . . Et nunc domus spiritalis surgit in sacerdotium sanctum . . . Ecce mulier omnium mater, ecce domus spiritalis, ecce civitas, quæ vivit in æternum, quia mori nescit. Ipsa est enim civitas Hierusalem, quæ nunc videtur in terris, sed rapietur super Heliam, . . . transferetur super Enoch, cujus mors non invenitur . . . Rapietur profecto, adsumetur, transferetur ad cælum. » Sur ce texte, voir les remarques de T. ZAPELENA, *De Ecclesia Christi*, ed. 4^a, Romæ, 1946, p. 99-100.

¹¹⁸ *De Sacramentis*, IV, 6, 27; Voir *De Mysteriis*, IX, 58: « Non ergo corporalis esca, sed spiritalis . . . »

¹¹⁹ Cf. O. CASEL: *Ein orientalisches Kultwort in abendländischer Umschmelzung*, dans *Jahrbuch für Liturgiewissenschaft*, 2 (1931), p. 4 et suiv.

¹²⁰ *In Ps. 118, 15, 13*: CSEL, 62, p. 337. — Pour ces deux derniers paragraphes, comparer avec l'enseignement de Chrysostome, (voir *Le sacerdoce céleste du Christ selon Chrysostome*, dans *Nouvelle Revue théologique*, 72 [1950], p. 576-578).

de l'évêque de Milan et de la place unique qu'il occupa dans l'Église de la fin du IV^e siècle, mais aussi à cause de l'influence que ses écrits auront sur toute la théologie occidentale postérieure. Nous voudrions en terminant proposer quelques remarques qui nous semblent plus nécessaires.

Tout d'abord, l'enseignement d'Ambroise nous rappelle l'importance unique du sacrifice de Jésus, considéré dans toute l'ampleur du plan divin; ce sacrifice est vraiment l'acte rédempteur par excellence; il est l'acte par lequel le Sauveur immole, ressuscite et présente au Père dans le sanctuaire céleste sa propre nature humaine, sans doute, mais aussi et indissolublement tous les hommes qu'il contient dans l'unité de son Corps mystique. La difficulté d'expliquer philosophiquement une telle inclusion du genre humain dans le Christ ne doit pas nous faire négliger dans notre enseignement théologique une donnée qui est une des pièces maîtresses de la tradition catholique.

Il faut aussi souligner la place qu'Ambroise accorde au baptême (et à la confirmation) comme participation au sacerdoce et à la royauté de Jésus. Il y a là encore une réalité surnaturelle, qui a sa place dans la synthèse thomiste, mais qui est trop présentée comme une construction théologique particulière, alors qu'elle a de très profondes racines dans la tradition chrétienne. Nous avons déjà eu l'occasion de le manifester à propos de saint Hilaire¹²¹, et nous espérons pouvoir y revenir quelque jour plus longuement.

Nous tenons aussi à souligner l'enseignement d'Ambroise sur la participation des baptisés à l'offrande de la messe; on a soutenu encore récemment que cette doctrine, explicitement proposée par l'encyclique *Mediator Dei* de S. S. Pie XII, ne se trouvait que très tard dans la tradition ecclésiastique. À côté d'Ambroise, il serait possible de citer pourtant bien d'autres témoins de cet enseignement; pour n'en citer qu'un seul, Cyrille d'Alexandrie l'énonce en termes très voisins de ceux de l'évêque de Milan¹²².

Loin de faire tort à la dignité du prêtre hiérarchique, cette participation des fidèles à l'offrande de la messe ne peut que mieux mettre

¹²¹ Voir *L'Année théologique*, 10 (1949), p. 320-325.

¹²² CYRILLE D'ALEXANDRIE, *De adoratione in spiritu et veritate*, XII; PG, 68, 829 d et 833 d-836 a.

en relief son rôle tout particulier: alors que le simple baptisé n'agit qu'en son nom, le prêtre agit au nom du Grand-Prêtre céleste lui-même. Il en est l'*image*, une image bien supérieure à une *ombre* vaine, une image pleine de la réalité signifiée, un *sacrement*. Nous avons dit ailleurs que tel était aussi l'enseignement de Chrysostome et de Théodore de Mopsueste¹²³; il y a là une donnée de grand prix dans l'élaboration de la théologie des sacrements, et notamment dans celle du sacerdoce chrétien.

J. LÉCUYER, c.s.sp.,

directeur au séminaire français de Rome.

¹²³ Pour Théodore, voir *Recherches de Sc. Rel.*, 36 (1949), p. 515; pour Chrysostome, voir *Nouvelle Revue théologique*, 72 (1950), p. 574-575.

Bibliographie

Comptes rendus bibliographiques

C. F. CEUPPENS, o.p. — *Quaestiones selectae ex epistulis S. Pauli*. Marietti, Turin, 1951. 21 cm., ix-234 p.

Après une brève introduction sur la vie de saint Paul, sur l'authenticité de ses épîtres et sur les circonstances de temps et de lieu dans lesquelles il les écrivit, le R. P. choisit, dans les épîtres aux Romains, aux Corinthiens, aux Éphésiens, aux Colossiens, aux Philippiens et aux Hébreux, une douzaine de passages importants dont il fait l'exégèse et le commentaire, rétablit le contexte et en explique la doctrine théologique. C'est ainsi que sont traitées les questions suivantes: la connaissance de l'existence de Dieu par la nature; la justification par la foi; le péché originel; l'origine du genre humain; la prédestination; l'eucharistie; la charité; la résurrection des morts; le mystère de l'union de tous dans le Christ; la divinité et le sacerdoce du Christ.

Lorsqu'il parle de l'origine de l'homme, l'éminent auteur a des pages d'une grande pondération sur le problème de l'évolution.

Enrichi de plusieurs tables, ce volume, où se manifeste une profonde connaissance de la patristique et aussi des derniers résultats de la critique textuelle, est un lumineux exemple de ce que peut être l'apport de l'exégèse à la théologie.

Henri SAINT-DENIS, o.m.i.

* * *

THOMAS DEMAN, o.p. — *Aux Origines de la Théologie morale*. Conférence Albert-le-Grand, 1951. Montréal, Institut d'Études médiévales; Paris, Vrin, 1951. 19,5 cm., 115 p.

Dans cette conférence, l'A. raconte à grands traits comment la morale chrétienne s'est peu à peu constituée en un savoir théologique proprement dit. Les difficultés ne manquaient pas, qui expliquent la lenteur de l'évolution. Pour naître, en effet, la théologie morale devait revendiquer sa place en face d'une philosophie morale déjà ancienne, comme aussi, bien que dans un autre sens, d'une théologie dogmatique déjà bien élaborée. De plus, les préceptes évangéliques semblaient se prêter plus à l'exhortation et à l'observance qu'à la rigoureuse analyse scientifique, et certains premiers Pères se méfiaient de la spéculation en matière de vie chrétienne.

Avec saint Ambroise, saint Augustin surtout, et saint Grégoire le Grand se prépare l'avènement de la future théologie morale. Chez les grands théologiens du XII^e siècle et de la première moitié du XIII^e, le problème, souvent touché, ne reçoit pas encore de solution satisfaisante, jusqu'à ce que le génie de saint Thomas d'Aquin, dépassant prodigieusement ses devanciers, donne à la connaissance de la morale chrétienne une méthode et une organisation propres et vraiment scientifiques, partie autonome, bien qu'inséparable, de l'unique sagesse théologique.

Brève, mais très dense, cette étude du R. P. Deman fera mieux sentir les exigences profondes de la véritable théologie morale, comme aussi l'immense dette de reconnaissance des moralistes chrétiens envers leur prince incontestable, le Docteur Angélique.

Eugène MARCOTTE, o.m.i.

* * *

PIO CIPROTTI. — *Observaciones al texto del Codex Juris Canonici*. Segunda edición refundida. Salamanca, Instituto «San Raimundo de Peñafort», 1950. In-8, 210 p.

Cet ouvrage de Pio Ciprotti est une traduction en langue espagnole et une révision d'un volume publié en italien, sous le titre *Osservazioni sul testo del «Codex Juris Canonici»*, Tipografia Poliglotta Vaticana, 1944. La traduction est de Tomás García Barberena.

L'auteur ne nous offre point une simple traduction, mais une véritable refonte du travail précédent; il y fait des suppressions, des modifications et des additions inspirées par sa plus grande expérience ou par le progrès de la doctrine et de la discipline canoniques.

Tous les canonistes, les professeurs surtout, étudieront cet ouvrage avec profit.

Germain LESAGE, o.m.i.

* * *

JOSEPH MARÉCHAL, s.j. — *Précis d'Histoire de la Philosophie*. Tome I. *De la Renaissance à Kant*. Paris, Desclée De Brouwer, 1951. 23 cm., 355 p.

Ce volume, sauf de légères retouches et une bibliographie complétée et mise à jour, est une réédition du livre du P. Maréchal, paru en 1933 et épuisé depuis plusieurs années. Il est heureux qu'on ait vu à rééditer cet ouvrage recommandable pour ses appréciations justes et ses références précises et abondantes.

Il faudrait signaler, dans cet excellent travail d'un philosophe qui était familier avec tous les systèmes modernes, les lumineux aperçus sur le néoplatonisme de Nicolas de Cuse, sur le «mathématisme» cartésien, sur le monisme spinozien, sur l'infinitisme leibnizien, sur l'empirisme anglais, sur la gnoséologie de Vico, sur la physique newtonienne et sur le nominalisme de presque toute la philosophie moderne.

L'auteur disait, en 1933, dans la *Préface*, que ce *Précis* devait résumer un cours d'histoire de la philosophie moderne, donné en vue de la licence en philosophie (grade des universités pontificales), et il avait divisé son cours en trois sections: à savoir, I. *De la Renaissance à Kant* — II. *L'ère de l'idéalisme critique* — III. *La philosophie contemporaine*.

Seul le tome I a paru. Il serait à souhaiter que les confrères du R. P., professeurs à Louvain, songent à publier, comme œuvres posthumes du P. Maréchal, les deux autres volumes. En attendant, on peut avoir une bonne idée de ce qu'il aurait eu à dire sur Kant, en relisant «Le point de départ de la métaphysique».

Henri SAINT-DENIS, o.m.i.

* * *

Évolution de la troisième proposition de Lessius sur l'inspiration dans la Controverse de Louvain

(1587-1588)

La Controverse de Louvain, entre le jeune Lessius¹, s.j., et l'Université de Louvain², prit beaucoup d'ampleur, car, outre la question de l'inspiration, on y discuta surtout de la prédestination, de la grâce et du libre arbitre. En limitant notre étude critique à la controverse sur l'inspiration, il ne faudrait pas oublier que celle-ci se trouva liée à la grande controverse sur la grâce; autrement, elle n'aurait pas fait tant de bruit. Cet aspect est à retenir, sans quoi la controverse sur l'inspiration apparaîtrait sous une fausse lumière. Nous étudierons ici cette évolution dans son cadre historique; nous appliquerons ensuite brièvement nos conclusions à la relation que Gasser fit de la question au concile du Vatican.

Revenu de Rome, où il avait fait un stage d'une année et demie au Collège Romain, Lessius fut envoyé à Louvain, en 1584, pour y enseigner la théologie au collège des Jésuites. Le jeune professeur se fit remarquer tout de suite: on accourut bientôt en grand nombre à ses cours: ce qui pouvait avoir comme effet de ne pas plaire à l'Université.

Le milieu intellectuel de Louvain était troublé à ce moment-là par l'influence et la personnalité de M. Bajus, ancien chancelier de l'Université, personnalité très marquée et très riche, mais bien à part. « Il n'était ni un hérésiarque ni un sectaire, mais il y avait en lui de l'étoffe pour ces deux rôles, si dans son cœur, la foi ne l'eût

¹ Léonard LEYS, né à Brecht en Belgique en 1554, avait alors 33 ans.

² Fondée en 1425; la Faculté de Théologie date de 1432.

emporté sur l'orgueil³. » De son côté, Lessius ne se gênait pas à l'égard de Bajus: « dogmata ipsius [. . .] efficacius forte quam vellet refutaverim, tacito tamen nomine », écrivait-il à Bellarmin le 25 septembre 1587⁴. « Hoc multis displicuit: non est insultandum victis », lisons-nous dans le Ms. 17581 de la Bibliothèque royale de Bruxelles⁵.

Mais voici la relation du nonce apostolique au cardinal S. Severina⁶ (4 juillet 1588⁷): « Les théologiens Jésuites [de Louvain] ayant voulu, dans leurs cours, reprendre et condamner avec peu de modestie la Faculté au sujet des articles condamnés par Pie V et Grégoire XIII, d'heureuse mémoire, la Faculté fut poussée à rendre la pareille à la Société. »

On commença par faire enquête dans les cahiers des élèves de Lessius, car celui-ci, disait-on, enseignait des propositions nouvelles.

Comme notre auteur l'écrira à Bellarmin, le 26 avril 1588⁸, ce fut Bajus lui-même qui fournit aux censeurs les trois propositions de Lessius sur l'Écriture sainte. Les voici:

1. Ut aliquid sit Scriptura Sacra non est necessarium singula ejus verba inspirata esse a Spiritu Sancto.

2. Non est necessarium, ut singulæ veritates et sententiæ sint immediate a Spiritu Sancto ipsi scriptori inspiratæ.

3. Liber aliquis (qualis forte est secundus Machabæorum) humana industria sine assistentia Spiritus Sancti scriptus, si Spiritus Sanctus postea testetur ibi nihil esse falsum, efficitur Scriptura Sacra.

A remarquer que Lessius endossera cette rédaction de ses trois propositions, en l'insérant dans la deuxième rédaction de son *Apologia*

³ CRÉTINEAU — JOLY, *Histoire religieuse, politique et littéraire de la Compagnie de Jésus*, Paris, 1846, vol. 2, p. 183.

⁴ Voir X.-M. LE BACHELET, s.j., *Bellarmin avant son Cardinalat, 1542-1598. Correspondance et documents*, Paris, 1911, n° 104, p. 170.

⁵ *Acta quædam Baianismum respicientia historice narrata*. F. 1 v. Texte cité par LE BACHELET, *op. cit.*, n° 96, p. 147, note 3.

⁶ Giulio Antonio SANTORIO, archevêque de Santa-Severina, dans le royaume de Naples, cardinal de la Sacrée Congrégation du Saint-Office.

⁷ « Con tutto ciò se crede, che non tanto il zelo di carità et il sospetto di scisma habbia dato occasione alla Facultà di censurare la dottrina delli teologi del Giesù et introdurre questa differenza tra loro, quanto l'haver voluto i detti teologi del Giesù nelle loro lettioni reprendre et dannare con poca modestia la Facultà sopra quelli articoli dannati dalle fel. me. di Pio V et Gregorio XIII che fè muovere la Facultà a render la pariglia alla Società » (voir Stephan EHSES, *Nuntiaturberichte aus Deutschland nebst ergänzendem Aktenstücken 1585 (1584)-1590*. Zweite Abteilung, *Die Kölner Nuntiatur*. Zweite Hälfte, *Ottavio Mirto Frangipani in Köln 1587-1590*, Paderborn 1899, n° 146, p. 164).

⁸ « Qui [Bajus] etsi senio sit confectus, ex primis tamen scripta nostra evolvere cœpit, et propositiones de Scriptura facultati obtrusit » (voir LE BACHELET, *op. cit.*, n° 113, p. 187).

ad Censuram Lovaniensem. Relevons dans la première et la deuxième propositions les formules « non est necessarium » et « non singula » verba, sententiæ. On le voit, en avançant de nouvelles propositions, Lessius y va avec précaution. Quant à la formule « immediate a Spiritu Sancto inspiratæ », notons qu'elle s'oppose à la connaissance naturelle de l'écrivain: pour Lessius, s'il y a, chez l'écrivain sacré, connaissance naturelle de la chose à écrire, il n'y a pas d'inspiration immédiate du Saint-Esprit.

Dans la première proposition il est question des mots, dans la deuxième des sentences, dans la troisième d'un livre entier: l'évolution progressive des trois propositions est manifeste; elles constituent une construction à trois étages; le premier mène au second, celui-ci au troisième. Cependant, la première et la deuxième propositions auraient pu se passer de la troisième, la plus exposée, qui aura à subir des attaques de toute sorte. Il suffit, d'après Lessius, pour qu'un livre non inspiré devienne inspiré, que Dieu déclare, après coup, qu'il ne contient rien de faux. La mention explicite d'un livre canonique, le deuxième des Macchabées, quoique faite entre parenthèses et avec la précaution du doute (« forte »), aggravait les choses et notre auteur s'en trouvera fort embarrassé.

L'Université de Louvain songeait à porter une censure contre ces propositions et contre d'autres sur la grâce et la prédestination. Lessius mit tout en œuvre pour l'éviter, mais inutilement; la censure était portée le 9 septembre 1587⁹. Dans la préface, on stigmatisait de « peregrina, offensiva et periculosa » certains points de la doctrine de Lessius sur la grâce et la prédestination. Les trois propositions sur l'inspiration recevaient, dans le corps de la censure, la note suivante: « accedere videntur ad damnatam olim Anomæorum opinionem, qui Prophetas, et Apostolos in multis volebant, ut homines fuisse locutos, ut refert Epiphanius hæresi 76. et ad eorum Sententiam quam præfatione in epistolam ad Philemonem et alibi D. Hieronymus reprehendit, de qua notatus et Erasmus fuit. » Sans nous attarder à le démontrer ici, disons en passant que les trois propositions de Lessius

⁹ On en trouve le texte, en partie, dans E. MANGENOT, *Inspiration de l'Écriture*, dans *D.T.C.*, t. 7, 2^e partie, col. 2136.

sont en réalité assez loin de l'opinion des Anoméens et de ceux que Jérôme réprimande dans sa préface à l'*Épître à Philéon*.

Lessius riposta par son *Apologie contre la Censure de Louvain*, écrite en toute hâte dans l'espace d'une semaine ou à peu près¹⁰, et finie le 23 septembre 1587. Il est à remarquer qu'il s'agit d'une première rédaction, car il en composa une deuxième et une troisième. Ce point n'a pas été relevé dans les ouvrages récents sur la question¹¹. La première rédaction surtout est bien différente des deux autres; nous en avons trouvé le texte dans deux Mss. de la bibliothèque Vaticane, *Barberini Latins* 1508¹² et 1506¹³. Le P. Kleutgen, s.j., dans son opuscule *R. P. Leonardi Lessii [. . .] de Divina Inspiratione doctrina e documentis magnam partem ineditis illustrata et ponderata*¹⁴ et le P. Pesch, s.j., dans son *De Inspiratione*¹⁵, donnent la deuxième rédaction, composée un peu avant le 2 mars 1588¹⁶. Nous avons trouvé la troisième rédaction, définitive celle-ci, composée entre le 25 mars et le 15 avril 1588¹⁷, dans le Ms. sur la Controverse de Louvain¹⁸, conservé au séminaire de Gand, en Belgique et dans Meyer, s.j., *Historiæ Controversiarum de Divinæ Gratia Auxiliis*¹⁹.

Nous limitons dorénavant notre enquête à la troisième proposition. Elle se lisait ainsi dans la formule primitive: « Liber aliquis (qualis forte est secundus Machabæorum) humana industria sine assistentia Spiritus Sancti scriptus, si Spiritus Sanctus postea testetur ibi nihil esse falsum efficitur Scriptura Sacra. » Dans l'explication donnée dans la première rédaction de l'*Apologie contre la Censure de Louvain*, Lessius, sans donner d'explication, fait sauter la parenthèse « (qualis forte est secundus Machabæorum) », il dit seulement: « semota parentesi ». Il explique ensuite ainsi le « Liber aliquis

¹⁰ « Sex omnino diebus responsum istud absolvimus » écrivit Lessius à Bellarmin le 25 sept. 1587 (voir LE BACHELET, *op. cit.*, n° 104, p. 171). Dans sa *Responsio ad Antapologiam Universitatis Lovaniensis*, du 17 oct. 1588, Lessius dira: « octo omnino diebus est tota confecta ».

¹¹ LE BACHELET, *op. cit.*, p. 170, note 1, se contente de remarquer: « Le P. de Meyer l'a publiée dans sa forme définitive, t. I, p. 753-770. »

¹² F. 25-32 v.

¹³ F. 143-148 v.

¹⁴ Dans G. SCHNEEMANN, s.j., *Controversiarum de Divinæ Gratia liberique arbitrii concordia initia et progressus*, Fribourg-en-B. 1881, p. 467-472.

¹⁵ Fribourg-en-B. [1925], p. 279-281.

¹⁶ Comme nous avons pu l'établir après une enquête minutieuse.

¹⁷ Voir note 16.

¹⁸ F. 32-46.

¹⁹ Antwerpiae 1705, p. 753-770.

[. . .] humana industria sine assistentia Spiritus Sancti scriptus » de la proposition primitive: « Ponamus enim aliquam piam historiam ab aliquo pio Viro, qui illam optime noverit, ex instinctu spiritus sancti scriptam, qui absque illa singulari assistentia verum scripturus sit, et nullum omnino errorem commissurus. »

Évidemment, s'étant rendu compte du manque absolu d'élément sacré dans l'ouvrage qui doit devenir Écriture sainte, Lessius y supplée: il attribue un caractère « pieux » à l'ouvrage et à son auteur (qu'il dit parfaitement renseigné), il suppose que celui-ci ne commet pas d'erreur (en se basant on ne sait pas sur quel principe; mais il le faut pour la cause: autrement Dieu ne pourrait pas approuver l'ouvrage); surtout il transforme ce qui était auparavant « humana industria sine assistentia Spiritus Sancti scriptus » en « ex instinctu spiritus sancti scriptam ». Ceci posé, que survienne la déclaration du Saint-Esprit « per aliquem prophetam, vel aliter », « omnia, quæ ibi scripta sunt, vera et salutaria esse », et l'effet est obtenu. Non, comme dans la proposition primitive, « efficitur Scriptura Sacra », mais « non video cur talis liber non sit habiturus auctoritatem sacræ scripturæ ». La formule est changée, mais la position de Lessius reste la même: en effet, pour lui, l'Écriture est ce qui a autorité divine et celle-ci est obtenue par le témoignage divin, indépendamment du titre par lequel cette autorité y est dérivée.

Ensuite, Lessius se demande si le deuxième livre des Macchabées a été écrit comme il vient de l'expliquer. Il répond: « Mihi incertum est, et ideo nunquam ausus sum asserere. » C'est-à-dire, je n'ai jamais osé donner la chose comme certaine: en effet, il avait ajouté « forte » dans la proposition primitive. Et il continue: d'une part, ce livre n'étant pas dans le Canon juif, il semblerait qu'il aît reçu autorité (divine) par les Apôtres; d'autre part, ce serait s'avancer sur un terrain glissant, pense-t-il probablement, et il préfère « sentire cum sententia communi ». Dans une réponse aux objections, il insiste: « Tertium modum diximus tantum esse possibilem, non autem de facto. »

Cette première rédaction de l'*Apologie contre la Censure de Louvain* fut immédiatement envoyée à la Maison Générale des Jésuites

à Rome²⁰. Après examen, le P. Bellarmin et le P. Jean Azor donnaient leur jugement (vers le 25 novembre 1587). Le premier, ayant remarqué que l'approbation divine ne suffit pas pour produire l'Écriture sainte, conclut: « Tertiam assertionem non video quem ad modum tueri possim, ideo si mea esset, eam modeste, et humiliter revocarem, addendo tamen, ut in Apologia additur, assertionem illam procedere de possibili, non de facto²¹. »

Le P. Azor²², qui avait déclaré au sujet de la première proposition de Lessius: « non placet », et de la deuxième: « istam multo minus probo quam primam », juge ainsi la troisième: « ut jacet [dans la forme primitive], multo minus tolerabilis est quam duæ primæ; sed, ut postea explicatur a nostris [c'est-à-dire dans la première rédaction de l'Apologie], censuram nullam meretur, quia loquitur de Scriptura non secundum id quod factum est, sed secundum id quod fieri potuit a Deo²³. »

Le père général, Aquaviva, accompagnait ces deux jugements d'une lettre adressée au recteur du collège des Jésuites à Louvain, le P. Baudoin de Lange, datée du 28 novembre 1587²⁴: « Igitur ut R. V. videbit, probant illi [Bellarmin et Azor] omnino P. Lessii dicta, et responsonem ejus uno excepto, de Scriptura sacra, quod certe noluissem ab eo prolatum; est enim res nova, et sane est in tali materia a nostris valde cavendum. Quare lecto hoc horum patrum responso, R. V. cum suis videbit quomodo caput hoc declarari ab ipso Lessio possit. At fortasse etiam melius fuerit simpliciter fateri se tunc fuisse ejus opinionis, sed tamen re melius expensa mutasse sententiam. »

Bellarmin écrivait à Lessius lui-même, le 4 décembre 1587²⁵: « Vix ausim id [la première rédaction de l'Apologie] proponere Sedi Apostolicæ ob propositiones vestras de Scriptura. Nam duæ

²⁰ Voir la lettre de Lessius à Bellarmin, du 25 sept. 1587, dans LE BACHELET, *op. cit.*, n° 104, p. 170: « Ad quam [i.e. Censuram Lovan.] ego mox respondi; et statim ad R.P.N. ex judicio P. Rectoris misi, quia non videntur conquieturi nisi Sedes apostolica suam auctoritatem interponat. »

²¹ Voir *De Apologia P. Leonardi Lessii ad censuram Lovaniensem*, dans LE BACHELET, *op. cit.*, n° 105, p. 173.

²² Alors préfet des études au Collège Romain.

²³ Voir LE BACHELET, *op. cit.*, n° 105, p. 173, note 2.

²⁴ Voir LE BACHELET, *op. cit.*, n° 105, p. 173, note 3.

²⁵ LE BACHELET, *Prédestination et Grâce Efficace. Controverses dans la Compagnie de Jésus au temps d'Aquaviva (1610-1613). Histoire et documents inédits*, Louvain 1931, vol. 1, p. 57-58.

primæ egent explicatione, et tertiam ego non scirem defendere, et sedes Apostolica (ut par est) in his rebus semper inclinât in partem tutiorem. Si propositiones illæ de Scriptura abfuisent, cætera omnia quæ ad gratiam [. . .] pertinent, tuto potuissent exhiberi.»

Le 20 janvier 1588, l'Université de Douai promulguait elle aussi une censure encore plus sévère contre Lessius²⁶. Quant à la troisième proposition sur l'inspiration, elle observait entre autres choses que d'autres livres auraient pu devenir ainsi Écriture sainte, et alors, pour quoi parler uniquement du deuxième livre des Macchabées ? L'Université formulait ainsi sa pensée sur l'approbation d'un livre saint: « Non [. . .] ideo inspiratum divinitus aliquid est quia postea sit approbatum, sed ideo est approbatum, quia fuerat divinitus inspiratum. »

Les jugements des pères de la Maison Générale des Jésuites reçus à Louvain le 24 janvier 1588, le père provincial, Coster, répondait le même jour au père général²⁷: « Gaudeo probari responsionem P. Lessii [faite dans la première rédaction de l'Apologie]. Non erit difficile mutare sententiam de Scriptura, quod ei quoque mandabo. »

Lessius, répondant à Bellarmin le 26 janvier²⁸, après lui avoir concédé plus d'un point quant aux deux premières propositions, se raidit au sujet de la troisième: Bellarmin lui avait suggéré de la révoquer, Lessius répond qu'elle est vraie « de possibili » et qu'elle peut être expliquée: l'écrit en question deviendrait « Sacram Scripturam, scilicet quoad infallibilem auctoritatem ». Remarquons-le, dans la troisième proposition primitive, la formule était: « efficitur Scriptura Sacra »; dans la première rédaction de l'*Apologie contre la Censure de Louvain*, « non video cur talis liber non sit habiturus auctoritatem sacræ scripturæ, [. . .] nempe auctoritatem divinam »; maintenant, « fore Sacram Scripturam, scilicet quoad infallibilem auctoritatem »: Lessius est donc obligé, malgré lui, d'admettre une distinction entre l'Écriture sainte et l'autorité divine: c'est une brèche pratiquée

²⁶ Voir Charles DU PLESSIS D'ARGENTRÉ, *Collectio judiciorum de novis erroribus (inde a s. 12. usque ad a. 1735)*, Paris 1755, vol. 3, 2^e partie, p. 135-138. On en trouve le texte en français, en partie, dans MANGENOT, *art. cit.*, col. 2137-2138.

²⁷ Voir LE BACHELET, *op. cit.*, n^o 108, p. 179, note 2.

²⁸ Voir LE BACHELET, *op. cit.*, n^o 108, p. 179-181.

dans sa troisième proposition; elle ira s'élargissant toujours davantage et finira par la miner complètement.

Dans la deuxième rédaction de l'*Apologie contre la Censure de Louvain*, écrite, comme nous avons dit, un peu avant le 2 mars 1588, tout en affirmant qu'il s'agit d'une simple hypothèse, jamais réalisée, notre auteur veut prouver l'égale autorité d'un ouvrage composé sous l'inspiration et d'un ouvrage approuvé immédiatement par Dieu, après coup, pourvu qu'il ne soit pas dépendant du *verbum Dei* (Écriture et Tradition): c'est pourquoi les décrets des souverains pontifes et des conciles « sunt quodammodo infra auctoritatem sacræ Scripturæ, quanquam in ordine ad fidem non putem hanc differentiam esse essentialem; sicut differentia auctoritatis articulorum fidei et conclusionum Theologicarum quæ essentialis est ». Et il ajoute: si la lettre de saint Léon le Grand à Flavien (l'*Epistola Dogmatica*, écrite au cinquième siècle), avait été écrite au temps des Apôtres et avait été approuvée par un apôtre, « videtur mihi parem sacræ Scripturæ auctoritatem habitura; sive quis eam velit appellare Scripturam sacram sive non. Nam quæstio videretur de nomine. Scripturam enim sacram generatim voco verbum Dei scriptum. Verbum autem Dei recte vocatur, tam id quod explicite, quam quod compendio Deus per se vel Prophetas suos et Apostolos dixit. Illa enim auctoritas, quæ isti epistolæ accederet, nullo modo dependens esset ex sacra Scriptura, vel traditionibus; sed immediate tantum a Spiritu Sancto, idque tam perfecte, quam si Spiritus Sanctus per Apostolum illam expresse dictasset. » On voit que Lessius ne considère dans l'Écriture que l'autorité divine et non le titre en vertu duquel celle-ci dérive au livre sacré.

Dans l'*Apologie à la Censure de Douai*, datée du 6 ou du 16 mars 1588²⁹, écrite sans enthousiasme (car Lessius aurait voulu restreindre la controverse tandis qu'elle s'étendait toujours davantage), notre auteur revient à la formule employée dans la première rédaction de l'*Apologie contre la Censure de Louvain*: illud opus « habiturum auctoritatem Sacræ Scripturæ »; mais il ajoute: « nec minus censendum hæreticum, qui aliquid in eo negaverit, quam qui aliquam sententiam S. Scripturæ inficiatus fuerit »; il distingue donc quand même

²⁹ On en trouve le texte dans Livinus MEYER, s.j., *Historiæ controversiarum de Divinæ Gratiae Auxiliis* [. . .], Antwerpæ 1705, p. 774-785.

entre l'un et l'autre. Du deuxième livre des Macchabées il affirme: « Puto tamen (quamvis in propositione dixerim: *qualis forte est lib. 2. Machab.*) Deum hoc modo usum non fuisse. »

La controverse avait pris une grande envergure, à cause surtout des questions sur la grâce qui y étaient discutées: un peu tout le monde s'en était mêlé et s'en mêlait en Belgique; les évêques étaient priés de se prononcer. On pensait à convoquer un synode métropolitain, dans lequel les questions débattues seraient définies. Le nonce apostolique de Cologne, Ottavio Mirto Frangipani, de qui dépendait aussi la Belgique, était intervenu pour évoquer la cause au Saint-Siège et imposer silence aux parties, comme on le voit dans la première relation sur la question, faite au Saint-Siège le 17 mars 1588³⁰. Le Vatican, qui avait été déjà mis au courant par la Maison Générale des Jésuites³¹, approuva l'intervention du nonce et particulièrement son initiative d'écrire au nonce de Paris, Giovan Francesco Morosini, le priant d'intervenir pour que la Sorbonne, déjà invitée à se prononcer, restât à l'écart du conflit³².

Le 15 avril 1588, trois brefs étaient signés et expédiés au nonce: l'un pour lui³³, l'autre pour l'archevêque de Louvain, Hauchinus, le

³⁰ « Havendo inteso, ch'i teologi dell'academia Lovaniense et li patri Giesuiti di Lovanio insegnino diversa dottrina nella professione teologale, et che li teologi non solamente usino molto studio in sostenere et difendere l'opinione loro, ma procurino, che sia approvata et confermata da molti vescovi della Fiandra, anzi che aspettassero il giudizio dell'arcivescovo Mechliniense per decisione delle controversie loro: mi parve dovermi scrivere, com ho fatto, all'università di Lovanio, che desistesse in questi tempi da simil dispute atte a disunire la chiesa di Dio, et all'arcivescovo, che non pigliasse questo giudizio a se, spettando alla Sede Apostolica et alla Santità di N. Signore [...] » (lettre de Frangipani au card. Montalto, secrétaire d'Etat, 17 mars 1588; voir EHSES, *Nuntiaturberichte aus Deutschland* [...], n. 106, p. 111-112).

³¹ « Res a nobis allata est ad eos quorum erat mederi, qui remedium polliciti sunt, et, ut putamus, per R. mum Nuntium commodius faciliusque præstabunt » (lettre du père général, Aquaviva, au père Balduinus de Lange, 28 nov. 1587; voir LE BACHELET, *op. cit.*, n° 105, p. 172, note 3).

³² Voir la lettre du nonce Frangipani au card. Montalto, du 5 mai 1588: « Gli mando similmente copia di una lettera per informatione dell'origine et occasione di detta differenza, della quale ho avvertito Monsgr. Rmo. di Francia [Morosini], che impedisse quanto può il giudizio ricercato di quei della Sorbona di Parigi » (EHSES, *op. cit.*, n° 130, p. 145), et la réponse du card. Montalto au Nonce, du 28 mai 1588: « [...] Quanto al negozio di Lovanio, Malines et padri Gesuiti [...] intanto farà bene di tener mano d'impedire il giudizio, che se ne ricerca da quei de la Sorbona di Parigi, et ha fatto prudentemente in avisarne il nuntio di Francia, et noi ancora gliene scriviamo in conformità » (EHSES, *op. cit.*, n° 138, p. 153).

³³ Voir EHSES, *op. cit.*, n° 119, p. 130-132; Hyacinthus Jacobus SERRY, o.p., *Historiæ Congregationum de Auxiliis Divinæ Gratiae* [...], Venetiis, 1740, col. 21-22.

troisième pour l'Université de Louvain³⁴. Dans ces brefs, on déplorait la controverse en cours, on évoquait formellement la cause en cour de Rome, on demandait aux parties les documents qu'elles voudraient présenter et on imposait silence³⁵.

Le 18 avril, le père général des Jésuites, pour sa part, crut opportun de relater au provincial de Belgique, Coster³⁶, comment après avoir travaillé « *omni studio, quo potuimus, et adnitentibus etiam quibusdam Ill^m Cardinalibus amicis nostris impetratum a Pontifice ut illuc scriberet brevia ad sedandum rumores* ». Il était temps de mettre la dernière main aux corrections et aux amendements opportuns avant que les documents de la controverse fussent envoyés au Saint-Siège; c'est pourquoi il insistait dans la même lettre: « *Nos R. V. iterum commendamus, ut illam opinionem, de Scriptura curet omnino, si nondum factum est, a nostris emendari juxta ea quæ alias a nobis et a Patre Belarmino scripta sunt. Nam hic etiam ita semper diximus his Ill^m Cardinalibus, nos eam, quamquam hæretica non sit, nolle tamen tueri, sed potius jussisse revocari. Quod quidem ita a nobis dici oportebat, quoniam ipsi etiam male eam accipiebant.* »

³⁴ Voir EHSES, *op. cit.*, n° 120, p. 132-133. Le bref pour l'Université de Louvain, transmis au nonce, ne fut pas remis au destinataire, comme le nonce l'écrivit au card. S. Severina, dans sa lettre du 4 juillet 1588: « *Nè mi parve conveniente presentar a detta Facultà lo breve destinatogli da N. Signore, non tanto per rispetto della causa istessa, quanto per l'altro dell'autorità della Santità Sua, poi che havendogli Sua Beatitudine scritto altre volte su la materia dell'indice nuovo d'i libri prohibiti, non gli ha dato risposta anchora come doveva [. . .]* » (voir EHSES, *op. cit.*, n° 146, p. 164). — SCHNEEMANN, *op. cit.*, p. 187-188, note 4, à la fin, écrit: « *Litteris dd. 23. Jun. [mieux, le 5 mai] 1588 (p. 263) refert [Nuntius], sibi Sixtum V tres epistolas Apostolicas Lovanium perferendas dedisse: ad ipsum Nuntium, ad Archiepiscopum et ad Facultatem. Prima [. . .] coram omnibus lecta est; aliæ sollicite celatæ [l'italique est de nous], unde vix dubitari possit, quin eandem reprehensionem a Lessio narratam [dans son Journal] continuerint.* » Schneemann laisse entendre que les brefs à l'archevêque et à la Faculté furent cachés par les destinataires; en effet, au moins la Faculté ne l'a pas caché: il ne lui fut point remis.

³⁵ Le bref au nonce porte: « *Fraternitati Tuæ per apostolica scripta mandamus, ut Lovanium cum primum commode fieri potest te conferas et quibuscum oportet omni charitatis officio et qua es prudentia studiosissime agas, ut earum contentionum ac dissensionum finem omnino faciant universi ac singuli, qui de iis articulis tam graviter inter se dissident. Quod si officium hoc illico exequi non poteris, idem litteris tuis diligentissime præstari nostro mandato iubebis: nempe ut illi inter se dissidentes ab omni interea decertatione desistant, quoad apostolica nostra auctoritate de eorum controversiis ac disceptationibus mature decernamus. [. . .] Itaque hoc valde curabis et quam primum efficies, ut omnia quæ eorum quæstionum aut contentionum scripta illi vel universe vel singillatim habent, tibi tradant eaque tradita simul atque poteris obsignata ad nos recte mittas, ut duce auctoreque Spiritu Sancto ea definiamus, quorum certam doctrinam eos habere oportet* » (EHSES, *op. cit.*, n° 119, p. 131).

³⁶ Voir LE BACHELET, *op. cit.*, n° 112, p. 185-186.

Il y a un autre document, dont nous n'avons pas encore parlé, les *Antithèses*, ainsi appelées parce que Lessius y présentait brièvement et différemment sa position et celle de ses adversaires, c'est-à-dire sous forme d'antithèses. Elles furent envoyées au père général des Jésuites avant le 24 janvier 1588. Nous n'avons pas pu repérer ce texte, dont Bellarmin avait dû se plaindre dans sa lettre du 20 mars à Lessius, au moins quant à la troisième proposition sur l'Écriture. Cette lettre n'a pas été conservée, mais il est facile d'en voir la teneur dans la réponse de Lessius du 26 avril³⁷. Le 14 février 1588, les *Antithèses* furent envoyées à l'archevêque de Louvain³⁸; en mars-avril de la même année, au P. Manare, provincial de la province du Rhin, qui voulait intéresser les universités allemandes de Mayence, de Trèves et d'Ingolstadt, en faveur de Lessius³⁹. Nous avons trouvé ce texte dans le Ms. du séminaire de Gand, sur la Controverse de Louvain⁴⁰ et dans Meyer⁴¹. Nous l'appelons rédaction *non ampliata*, à cause d'une autre rédaction, *ampliata* celle-ci, considérablement différente de la précédente, qui fut envoyée à Bellarmin le 26 avril 1588 et qui se trouve dans Le Bachelet⁴². Cet auteur qui, dans le recueil des archives de la Compagnie, appelé *Flandr. Controv. Lovanii*, avait sous la main trois ou quatre exemplaires originaux de ce document et remarquait la différence qui existait entre eux, n'a pas relevé l'importance de ces différences: il se contente d'observer⁴³: « Le P. de

³⁷ « Litteras R. V. datas 20 martis accepi 25 aprilis. [. . .] Quod attinet ad illas sex propositiones [Antitheses], in quibus R. V. dicit me nondum mutasse 3^{am} propositionem de Scriptura, nondum tunc acceperam, ut opinor, iudicium vestrum » (LE BACHELET, *op. cit.*, n° 113, p. 186-190). Ce fut le 24 janvier 1588 que Lessius reçut de Rome le *Judicium Bellarmini de Apologia Lessii*, donc les *Antithèses* de Lessius, destinées au général des Jésuites, avaient été envoyées avant cette date-là.

³⁸ Voir la lettre de Baudoin de Lange à l'archevêque Hauchin, du 14 février 1588, dans MEYER, *op. cit.*, p. 22-23.

³⁹ Le *Journal* de Lessius a été publié par Meyer avec des adaptations; nous reproduisons le texte original d'après le Ms. autographe du séminaire de Gand, sur la Controverse de Louvain (F. 5), en indiquant en italiques les parties omises et entre crochets les parties ajoutées par Meyer (*op. cit.*, p. 34): « R. P. Oliverius Manaræus Provincialis tunc temporis Provinciæ Rheni sollicitus de rebus nostris et totius societatis petiit ad se mitti capita controversiæ, ut de illis iudicium Academicarum Germaniæ exquireret. Itaque mitto illi sex antitheses, quas ille nostris Trevirensibus Moguntinis et Ingolstadiensibus transmittit, [(Porro sunt hæ eædem Antitheses, quæ paulo ante Archiepiscopo Mechliniensi missæ fuerant, suntque cap. 9. verbotenus expressæ.)] ut Iudicium et censuris facultatum Theologicarum, quæ istis locis sunt impedimentum ponant nostri. »

⁴⁰ F. 74-75 v.

⁴¹ *Op. cit.*, p. 23-24.

⁴² *Op. cit.*, n° 115, p. 194-198.

⁴³ *Op. cit.*, n° 115, p. 198, note 1.

Meyer, l. I, c. 9, p. 23, a publié le document avec des lacunes et des divergences considérables. » « Je publie le document d'après la rédaction la plus complète⁴⁴. » En réalité, Meyer avait publié une rédaction; Le Bachelet en publie une autre.

Disons en passant que l'idée de Lessius de présenter la controverse brièvement et différemment, dans les *Antithèses*, n'obtint pas le résultat que celui-ci en attendait: les adversaires, en effet, en ayant pris connaissance, divulguaient contre elles, vers la fin d'avril 1588, un écrit dans lequel ils niaient enseigner ce que Lessius leur attribuait. Celui-ci riposta par écrit⁴⁵. Nous n'avons pas pu trouver imprimées ni cette réponse de la Faculté de Louvain ni la contre-réponse de Lessius.

La formule de la rédaction *non ampliata* des *Antithèses* disait: « Tale opus habiturum auctoritatem æque infallibilem atque Scriptura sacra, et recte Scripturam sacram et verbum Dei appellatum iri. » La nouvelle formule, employée dans la rédaction *ampliata*, que Lessius envoie à Bellarmin le 26 avril, se lit ainsi: « tale opus haberet auctoritatem Scripturæ ». Mais écoutons les explications données par notre auteur dans sa lettre à Bellarmin, datée elle aussi du 26 avril⁴⁶: « Sane nihil video in illa [dans la troisième proposition] periculi, nisi in parenthesi, quæ est (*qualis est forte in 2. Machab.*). » Il voit donc du danger maintenant dans l'application qu'il en avait faite à un livre canonique. Il continue une ligne plus loin: « Facile esset R. V. hoc excusare; non enim vim facio in nomine Scripturæ Sacræ, sed in infallibili auctoritate, quæ constituat objectum fidei. » Mais, si ce qui était appelé par Lessius *Scriptura Sacra* n'était pas cela, qu'était-ce? Et puis, que vaudra donc la nouvelle formule, employée dans la rédaction *ampliata* des *Antithèses*, que Lessius envoie le même jour et où il

⁴⁴ *Op. cit.*, n° 115, p. 194, note 2.

⁴⁵ La lettre de Lessius à Bellarmin, du 17 mai 1588, relate: « Sparsum fuit hic Lovanii et per Belgium scriptum quoddam dd. Lovaniensium contra sex propositiones quibus status controversiæ continetur; in quo se explicant et negant se ea docuisse quæ ibi ipsis attribuimus. Non est illud quidem totius facultatis, ut nobis quidam doctor significavit, sed quorundam tantum; quidam enim acriter restiterunt aliis quod negarent quædam se docuisse de quibus aperte possent convinci. Quod tamen ad explicationem sententiæ facultatis attinet, omnes dicuntur consensisse. Hoc scriptum nos studiosissime celabant, ita ut post tres vel quatuor hebdomadas tantum ad manus nostras pervenerit, Duaco ab amicis missum. Quo accepto statim respondi, et illud cum meo responso ad vos misi; puto enim causæ nostræ non obfuturum » (LE BACHELET, *op. cit.*, n° 117, p. 200-201).

⁴⁶ Voir LE BACHELET, *op. cit.*, n° 113, p. 186-192.

dit: « tale opus haberet auctoritatem Scripturæ », si Lessius *vim non facit in nomine Scripturæ Sacræ* ?

Comme nous l'avons vu, le 18 mars 1588, le père général avait écrit au provincial de Belgique, Coster, en faisant pression pour que tout soit dûment corrigé avant que les documents de la controverse soient présentés au nonce apostolique. Le lendemain, 19 mars, Bellarmin envoyait à Lessius une lettre, reçue le 25 mai, qui n'a pas été conservée, mais dont les points principaux apparaissent clairement dans la réponse de Lessius, datée du 26 mai⁴⁷: « Vehementer miratus sum illam 3^{am} propositionem de Scriptura tantopere displicere, cum bonam interpretationem admittere possit. Mitto R. V. meam explicationem quam ex prima informatione Roma accepta, feci, et loco prioris in apologia Lovaniensi substitui. » Par ces mots, notre auteur désigne une nouvelle rédaction (la troisième et dernière) de l'*Apologie contre la Censure de Louvain*, qui avait été préparée entre le 25 mars et le 15 avril, que Lessius avait envoyée au nonce apostolique vers le 15 avril et qu'il envoie maintenant à Bellarmin. Il continue: « Si R. V. videtur aliquid addendum vel subtrahendum, id faciat, et ita Inquisitioni exhibeat. Dedi operam ut omnes hic intelligerent me non sentire esse illum modum in aliqua Scripturæ parte, sed tantum sermonem esse de possibili, quo modo eam docui; nam tantum ex eo probavi, quod iste modus non includeret repugnantiam; neque vim fieri in nomine Sacræ Scripturæ, sed tantum agi de infallibili autoritate independente a Scriptura, in quo nihil est improbabilitatis. » Lessius avait déjà déclaré le 26 avril: « non enim vim facio in nomine Scripturæ, sed in infallibili autoritate, quæ constituat objectum fidei », il ajoute maintenant: « tantum agi de infallibili autoritate independente a Scriptura »: toute relation est donc tranchée entre la troisième proposition sur l'Écriture et l'Écriture elle-même. Tout autre que Lessius aurait probablement révoqué la troisième proposition, comme du reste le suggérait Bellarmin dès le commencement; mais Lessius ne renie pas ce qu'il a déjà affirmé, il l'arrange pour qu'il demeure, même si l'arrangement devait être opposé à la présentation primitive. Il ajoute: « Vehementer cuperem ut nihil durius contra istam propositionem statueretur; nam non amplius in tali

⁴⁷ Voir LE BACHELET, *op. cit.*, n° 119, p. 208-210.

forma proponeretur, sed eo modo quo voletis. Sane adversarii nostri rem mirifice ubique tanquam magnum errorem amplificarent, si ab Inquisitione vel Sua Sanctitate durius notaretur. Spero R. V. facile effecturam, ut a temeritatis nota vindicetur, eam intelligendo juxta mentem auctoris. » Lessius est donc exaspéré, conscient de tant d'amendements qu'il a dû apporter à sa troisième proposition; il ne veut pas la révoquer; il craint qu'elle soit condamnée; il a horreur que ses adversaires chantent victoire; il supplie qu'elle ne soit pas condamnée.

Le nonce apostolique arrivait à Louvain le 22 juin 1588, pour exécuter les ordres du Saint-Siège⁴⁸. Il se mit tout de suite à l'œuvre, mais il s'aperçut bientôt qu'il n'était pas possible que les parties en vinsent à une entente: c'est pourquoi il demanda à l'une et à l'autre de lui consigner les documents qu'elles jugeraient opportuns de présenter au Saint-Siège. L'Université essaya alors de supprimer les documents précédents et de présenter la controverse en d'autres termes, en des points principaux qui seraient présentés à Lessius; l'action future de la Faculté devait ensuite dépendre de la réponse de celui-ci. Le nonce cependant résista à cette tentative d'esquiver le jugement du Saint-Siège sur ce qui avait été écrit auparavant. Mais la Faculté obtint du nonce que Lessius lui remit une copie authentique de son *Apologie contre la Censure de Louvain*. Évidemment ce ne fut pas la première rédaction qui lui fut remise, mais la dernière. Le nonce accordait à la Faculté le pouvoir de répondre une dernière fois à l'*Apologie* de Lessius *contre la Censure de Louvain*, à condition que cet écrit fût montré à Lessius pour qu'il réponde, s'il le croyait opportun, et qu'ensuite on envoie le tout à Rome⁴⁹.

⁴⁸ Voir la lettre du nonce au card. Montalto, du 23 juin 1588, dans EHSes, *op. cit.*, n° 143, p. 159-161.

⁴⁹ Voici le rapport du nonce au card. S. Severina, du 4 juillet 1588: « Convocai dopo li padri Giesuiti et feci seco lo medesimo officio già fatto con l'altri teologi della Facultà, et havendo conosciuto separatamente, l'una et l'altra parte difficilmente concordar insieme, mi risolsi dimandar la scrittura, che a loro fusser parse necessarie per mandarle a Roma et aspettarne la determinatione della Santità Sua, et così promisero di fare. — Ma perchè li dottori teologi della Facultà volevano, per dare più facile espeditione a questa controversia, ristregnerla in alcuni capi, ch'essi dicevano principali, mi presentorno li articoli, d'i quali sarà copia qui alligata, con volontà che se mostrassero alli theologi Giesuiti, acciò che da loro reconosciuti per suoi et approvati per veri, la Facultà dopo se fusse risolta, se dovera approvarli o confutarli, et questo modo proponevano se dovesse tenere nella causa. — Detto modo mi parve una strada non solamente da introdurre una nova causa, ma da fuggire il giudicio di quella Santa Sede sopra la censura et l'apologia, che le parti han dato fuora. [. . .] però giudicai che dovendo le parti aspettar la determinatione sopra la verità

Le 17 août 1588, paraissait l'écrit de la Faculté, intitulé *Justificatio Censuræ Lovaniensis*⁵⁰. La Faculté se plaignait à juste titre du changement du texte, par rapport aux rédactions précédentes qu'elle avait pu se procurer d'une façon ou d'une autre. Pour la troisième proposition, elle faisait ressortir différents changements et amendements introduits par Lessius, et insistait sur la prudence dont il avait fait preuve en opérant ces changements, surtout la suppression de l'application au deuxième livre des Macchabées; ce qui cependant ne la rendait pas acceptable.

Le 17 octobre 1588, Lessius achevait sa *Responsio ad Antapologiam Universitatis Lovaniensis*⁵¹, c'est ainsi qu'il appelait la *Justificatio*. Dans le *De Statu controversiæ* de ce document, Lessius commence par se plaindre que, dans la Justification, « tres propositiones de Scriptura ita in unum conflantur, ut si vel una minus sit probabilis, omnes simul reiiciantur ». Évidemment, la moins probable, pour Lessius, est la troisième, qu'il énonce ainsi, un peu plus loin: « Si aliquod opus vel sententia humana industria sine illa infallibili Spiritus Sancti aseptentia scripta, a Spiritu Sancto postea approbetur tamquam vera et salutaris, efficietur Scriptura Sacra, nempe quoad infallibilem auctoritatem independentem a Scriptura Sacra. » Ne nous étonnons pas de cet « efficietur Scriptura Sacra, nempe quoad infallibilem auctoritatem independentem a Scriptura Sacra », car Lessius avait soutenu dans la troisième proposition primitive « efficitur Scriptura Sacra », il le maintient donc dans son dernier document; il a été obligé de se replier sur l'autorité de l'Écriture sainte⁵², ensuite sur une autorité aussi infallible que celle de l'Écriture sainte⁵³, puis sur une Écriture sainte

dell'una et l'altra dottrina, non dovessero presentare altre scritture al vero giudice N. Signore, di quelle, con le quali è stata da loro divulgata et dichiarata appresso d'altri. [. . .] — Et benchè dalla Facultà fusse stata vista l'apologia delli Gesuiti, come ne fa fede un antapologia che si mandò fuori apochrifata, nondimeno perchè dalli teologi del Giesù non fu data l'apologia alla Facultà, come la Facultà donò subito a loro la censura, dissimulando la Facultà di non haverla vista fece istanza di vederla, per risolversi, se doveva perseverare nella dottrina dichiarata da lei nella sua censura. Lo che volsi concedergli, [. . .] — Adesso la Facultà è intorno alla revisione della sua censura et dell'apologia con volontà di tutte due le parti, che se la Facultà vorrà replicar all'apologia, se debba la replica mostrare alli teologi Giesuiti, et poi concludersi senza fars altro, eccetto che mandarse le scritture a Roma » (EHSES, *op. cit.*, n° 146, p. 165-166).

⁵⁰ On en trouve le texte en français, en partie, dans MANGENOT, *art. cit.*, col. 2140-2142.

⁵¹ Elle se trouve en entier dans SCHNEEMANN, *op. cit.*, p. 369-462.

⁵² Dans la première rédaction de l'Apologie contre la Censure de Louvain.

⁵³ Dans sa lettre à Bellarmin, du 26 janvier 1588.

qui n'en est pas une mais constitue un objet de foi⁵⁴, finalement sur l'autorité infallible indépendante de l'Écriture sainte: les deux extrêmes se rejoignent donc dans « efficietur Scriptura Sacra, nempe quoad infallibilem auctoritatem independentem a Scriptura Sacra ».

Dans le premier chapitre du même document, « quo refutantur argumenta Antapologiæ contra propositiones de Scriptura », passant à la troisième proposition, Lessius nous réserve une *grande surprise*: « Coniecturam illam, qua dicitur: « forte librum Machabæorum humana industria scriptum esse », ex mea sententia non dixi, sed eorum quos ante retuleram, non tamen probaveram, qui putant auctorem illum gentilem fuisse, et eos libros ab Apostolis, et Ecclesia auctoritatem accepisse. » Nous sommes convaincus qu'il n'a pas assez pesé cette dernière excuse, autrement, il s'en serait passé, comme nous allons le voir.

Est-il possible qu'il ait inséré dans sa troisième proposition primitive l'application au deuxième livre des Macchabées, non d'après sa propre opinion, mais celle des autres, sans nullement l'indiquer alors? Et d'autant plus que ce serait d'après l'opinion des autres qu'il n'approuve pas.

Voyons: la première rédaction de l'*Apologie contre la Censure de Louvain* disait: « An autem liber 2^o. Machabæorum, vel eius aliqua particula sit talis [c'est-à-dire d'après la troisième proposition], mihi incertum est, et ideo nunquam ausus sum asserere [il n'est donc pas question d'autres que de Lessius lui-même]. Cum enim apud Judæos non fuerit in canone, videri posset ab Apostolis accepisse auctoritatem, cum eum Ecclesiæ tanquam infallibilis veritatis tradiderunt, sed in hac re malo sentire cum sententia communi. » C'est bien Lessius qui raisonne pour son compte: d'une part, l'absence de ce livre du Canon juif; de l'autre, la sentence commune; c'est pourquoi il est incertain, mais il préfère s'en tenir à la sentence commune.

A la suite du texte de la *Responsio*, cité plus haut, notre auteur ajoute: « quam sententiam satis indicat Sixtus Senensis, l. 8, Bibliothecæ Sanctæ hæresi 12, resp. ad 7. Ubi sic ait: De sententia hebræorum circa hos libros quæcumque ea sit nihil refert, cum Ecclesia Catholica eos in Canone recipiat, nec quicumque eorum fidei dero-

⁵⁴ Dans sa lettre à Bellarmin, du 26 avril 1588.

gatur si ab auctore profano scripti sint, cum libri fides non ab auctore, sed ab Ecclesiæ Catholicæ auctoritate pendeat, et quod illa acceperit, verum, et indubitatum esse oportet, a quocumque dictum est auctore, quem ego neque sacrum, neque profanum ausim affirmare.»

Reconnaissons tout de suite que les deux phrases de Sixte de Sienne, « si ab auctore profano scripti sint » et « quem ego neque sacrum neque profanum ausim affirmare » sont malheureuses surtout hors du contexte. Ceci admis, examinons le texte de Sixte de Sienne dans son contexte. Au livre huitième, douzième hérésie, dont le titre est « *Libros Machabæorum non esse canonicos, nec dignos, qui sacris libris annumerentur* », la septième objection des hérétiques est « non immerito Hebræi hos libros de canone divinarum scripturarum abjecerunt, tanquam prophanos, et a prophano, ac gentili autore de mendacibus græcorum historiis descriptos, sicut ipsemet autor in secundo volumine testatur his verbis: Ab Iasone Cyreneo quinque comprehensos libros tentavimus uno volumine breviare. Quem abbreviatorem aliqui putant græcum quendam [. . .] ante Christi tempora fuisse: alii vero [. . .] Josephum Hebræum fuisse existimant.» Remarquons que ces objections procèdent *ex capite canonicitatis internæ*: c'est-à-dire, les livres des Macchabées (et non pas le deuxième seulement) ne peuvent pas être sacrés et canoniques (au sens actif) parce qu'écrits par un auteur profane, peut-être Flavius Josèphe.

La réponse de Sixte de Sienne procède *ex capite canonicitatis externæ*: l'Église les accepte dans son canon, la question est tranchée, quelle que soit l'opinion des Hébreux: « De sententia Hebræorum circa hos libros, quæcumque ea sit: nihil refert, cum ecclesia catholica eos [libros] in canone recipiat.» Et il continue: « Nec quicquam illorum fidei derogatur, etiam si ab auctore prophano scripti sint, cum libri fides non ab auctore, sed ab ecclesiæ catholicæ auctoritate pendeat, et quod illa acceperit, verum, et indubitatum esse oporteat, a quocumque dictum sit auctore.» Évidemment, il ne peut être question ici de la canonicité interne, mais uniquement de la canonicité externe qui seule est donnée par l'Église. Et il ajoute: « quem ego, neque sacrum, neque profanum ausim affirmare »; si notre interprétation est juste, Sixte de Sienne dit cela *parce qu'il ne sait pas quelle personne déterminée indiquer comme auteur de ces livres,*

et non pas, parce que, selon lui, il est indifférent que l'auteur de ces livres soit profane ou sacré. Il réfute ensuite les propositions avancées dans l'objection, à propos de telle ou telle personne proposée comme auteur de ces livres, et conclut: « Patet ergo nihil certi affirmari posse de autore præsentis historiæ [. . .] ».

Après avoir cité le texte de Sixte de Sienne, Lessius continue dans sa *Responsio*: « Hanc tamen sententiam non probavimus, sed diximus auctorem illum fuisse virum fidelem qualem decet esse auctorem hagiographum. » Faisons le point. Lessius a en vue la canonicité interne, obtenue par la déclaration subséquente du Saint-Esprit. Les objectants dans Sixte de Sienne ont aussi en vue la canonicité interne, mais ils la nient. Sixte de Sienne répondant aux objections, a en vue la canonicité externe donnée par la déclaration de l'Église. Il semble donc que Lessius mêle les deux canonicités, externe et interne, et qu'il mêle aussi les objectants dans Sixte de Sienne et Sixte lui-même répondant aux objections. En effet, pour établir la canonicité interne, il aurait parlé d'après Sixte de Sienne, qui, en réalité, a en vue la canonicité externe seulement; d'autre part il n'approuve pas l'opinion qui nie la canonicité interne, doctrine qui est celle des objectants dans Sixte de Sienne.

Mais voyons brièvement comment Lessius expliquait et excusait dans les documents précédents son application au deuxième livre des Macchabées.

Dans sa lettre à Bellarmin, du 26 janvier 1588, il disait: « Tertiam propositionem puto tantum esse veram de possibili, nunquam autem dixi illam reperiri in aliqua Scripturæ parte, nisi addendo forte. » Et plus loin: « Quod autem additur in parenthesi (*qualis forte est 2^{us} Machabæorum*) potest deleri; nam curabo ut mei auditores cognoscant me sentire illum librum non sic esse editum. »

Dans l'*Apologie contre la Censure de Douai*: « Puto tamen (quavis in propositione dixerim: *qualis forte est lib. 2. Machab.*) Deum hoc modo usum non fuisse, et etiam librum 2. Machab. ex peculiari instinctu et infallibili assistentia Spiritus sancti scriptum esse. »

Dans sa lettre à Bellarmin, du 26 avril: « Sane nihil video in illa [dans la troisième proposition] periculi, nisi in parenthesi, quæ est (*qualis est forte in 2. Machab.*); tantum enim volebam docere

illum modum non repugnare, quam rationem solam attuli in lectionibus.»

Tout au cours de la lutte, Lessius ne pensait pas avoir fait l'application au deuxième livre des Macchabées d'après l'opinion des autres: il nous semble que c'est un peu tard maintenant pour y penser, dans le tout dernier document de la controverse.

Van Sull⁵⁵, s.j., par un vrai tour de force, écrit que Bellarmin lui-même aurait suggéré cet expédient dans sa lettre à Lessius de la fin de novembre 1587: « Le Père Bellarmin, ayant pris connaissance de ce texte [de la première rédaction de l'Apologie contre la Censure de Louvain], écrivit à l'auteur (fin novembre 1587) que l'inspiration immédiate de Dieu est requise pour qu'un livre puisse être dit parole divine, que l'assistance du Saint-Esprit ne suffit pas, moins encore son approbation postérieure. Il engageait son confrère à rétracter humblement sa proposition et à dire qu'il ne s'était exprimé que dans l'hypothèse des adversaires pour qui le second livre des Macchabées n'est pas inspiré, mais simplement écrit par des hommes. »

Van Sull nous réfère au Ms. *Flandr. Controv. Lov.*, n. 20, conservé aux Archives romaines de la Compagnie de Jésus. Or, nous trouvons dans Le Bachelet⁵⁶: « [Lettre de] *Bellarmin à Lessius*. Rome, fin novembre 1587 [c'est la lettre en question]. Lettre annonçant et contenant le jugement de Bellarmin sur l'apologie de Lessius. *Le jugement seul a été conservé*⁵⁷. [Suit, en effet, immédiatement, le jugement de Bellarmin, appelé:] *De Apologia P. Leonardi Lessii ad censuram Lovaniensem*. » Donc, d'après Le Bachelet, la lettre en question, dont Van Sull nous donne le contenu, n'a pas été conservée. Nous savons en outre, *positivement*, que la dite lettre ne se trouve pas dans le Ms. *Flandr. Controv. Lov.*

Ce que Van Sull attribue à la lettre, exceptée la finale, nous le trouvons dans le jugement de Bellarmin. Qu'il suffise d'en citer la dernière partie: « Tertiam assertionem non video quem ad modum tueri possim, ideo si mea esset, eam modeste, et humiliter revocarem, . . . » Mais Bellarmin continuait: « addendo tamen, ut in Apologia additur, assertionem illam procedere de possibili, non de facto. »

⁵⁵ *Léonard Lessius (1554-1623)*, Louvain 1930, p. 109.

⁵⁶ *Op. cit.*, n° 105, p. 172.

⁵⁷ Les italiques sont de nous.

Van Sull, au contraire, continue ainsi: « et à dire qu'il ne s'était exprimé que dans l'hypothèse des adversaires pour qui le second livre des Macchabées n'est pas inspiré, mais simplement écrit par des hommes. »

C'est bien assez que Lessius ait pensé à cette excuse, dans le tout dernier document de la controverse, sans qu'il convienne d'en attribuer la paternité à Bellarmin.

Le Saint-Siège ne porta pas de jugement sur la Controverse de Louvain qui fut bientôt noyée dans d'autres controverses semblables et de plus grande envergure qui absorbèrent son attention.

Au concile du Vatican, l'évêque de Brixen (en Autriche), Vincent Gasser, expliquera dans sa relation *de Emendationibus capituli secundi constitutionis dogmaticæ de Fide Catholica*⁵⁸, que la doctrine condamnée en premier lieu au chapitre deuxième, c'est-à-dire que seraient sacrés et canoniques des livres que l'Église aurait approuvés de sa propre autorité, quoique composés « sola humana industria », « nullatenus debet confundi cum doctrina Lessii et Lovaniensium [c'est-à-dire des collègues de Lessius]; cum doctrina ipsa, ut sit erronea, tamen non sit eadem, quam nos in schemate nostro proscribimus ». Un peu plus loin, le relateur revient sur la même censure: « quamvis sententia Lessii sit erronea ». Prenons-en note, pour Gasser, la troisième proposition de Lessius est erronée, c'est-à-dire opposée à une vérité révélée mais qui n'est pas dogmatiquement définie, ni si évidemment contenue dans la Révélation qu'elle soit unanimement reçue dans l'Église.

Comme le fait remarquer le relateur, la différence capitale entre la doctrine condamnée et celle de Lessius est que la première propose l'approbation de l'Église, la seconde, celle de Dieu; or l'Église « librum non inspiratum non potest auctoritate sua facere inspiratum », « Deus utique [. . .] potest auctoritate sua, librum confectum ita [selon la troisième proposition de Lessius] confirmare, ut liber iste divinus sit, ut ipse tanquam auctor huius operis appareat », c'est-à-dire, ce livre aurait autorité divine et ainsi il serait, ou mieux, il apparaîtrait

⁵⁸ Voir *Acta et Decreta Sacrosancti Œcumenici Concilii Vaticani. Acta ante Sessionem III.* Coll. Lacensi, vol. 7, col. 139-141.

divin. Cependant, les choses ne se sont pas passées ainsi: c'est pour quoi la troisième proposition de Lessius est erronée, selon Gasser.

Le relateur insiste que pour Lessius c'est une question de possibilité et non de fait. Entendu. Deuxièmement, qu'il a toujours admis « quod auctor instinctu divino incitatus accesserit ad opus hoc conficiendum ». Nous nous permettrons d'observer qu'il n'en était pas question dans la proposition primitive: « l'Instinct divin » a été introduit dans la première rédaction de l'*Apologie contre la Censure de Louvain*. Nous croyons, en outre, qu'il constitue un substitut pour l'assistance divine qui est niée par Lessius, substitut qui ne peut pas atteindre le but pour lequel il a été introduit, c'est-à-dire que l'auteur ne commette pas d'erreur.

Le relateur appuie ses remarques sur un texte de Lessius, qu'il cite, les *Antithèses*. D'un côté, celui-ci est apte parce que court et complet; de l'autre, les *Antithèses* ne sont pas la dernière déclaration de notre auteur dans la Controverse de Louvain. En outre, le relateur aurait pu citer la dernière rédaction, l'*ampliata* et non pas l'autre, la *non ampliata*, qui est antérieure. Enfin, nous ne pouvons pas lui pardonner de laisser de côté une phrase qui est capitale. Voici le texte complet: « Tale opus habiturum auctoritatem æque infallibilem atque Scriptura sacra, et recte Scripturam sacram et verbum Dei appellatum iri. » Le relateur arrête sa citation à la première partie et omet la deuxième (!) « et recte Scripturam sacram et verbum Dei appellatum iri ».

Quelques lignes plus loin, venant à l'application de la troisième proposition au deuxième livre des Machabées, faite par Lessius dans la proposition primitive, le relateur s'exprime ainsi: « Cum enim ex quadam negligentia ipse mentionem fecisset de libro II. Machabæorum, quasi liber iste tali ratione fuerit confectus [le terme *negligentia* est certainement bien choisi]; postmodum hoc omnino retractavit [ceci est certain], equidem dicens se non dixisse ex seipso, sed ratione habita adversariorum, qui impugnabant hunc librum, quasi humana industria fuerit exaratus »; le relateur accepte donc tout simplement l'excuse fournie par Lessius à la dernière heure; évidem-

ment il n'a pas dû fouiller tous les documents de la Controverse de Louvain; nous avons vu que cette dernière excuse de Lessius n'est pas acceptable⁵⁹.

Sebastiano PAGANO, o.m.i.,
professeur à la Faculté de Théologie.

⁵⁹ D'ailleurs, « In conciliis maxima pars actorum ad fidem non pertinent; non enim sunt de fide disputationes, quæ præmittuntur, neque rationes, quæ adduntur, neque ea, quæ ad explicandum et illustrandum afferuntur, sed tantum ipsa nuda decreta et ea non omnia, sed tantum quæ proponuntur tanquam de fide » (S. ROBERTUS BELLARMINUS, *De Controversiis Christianæ Fidei*, Parisiis 1620, to 2, lib. 2, c. 12).

“*Humani Generis*” et l’existentialisme ¹

Le présent rapport veut être modeste dans ses ambitions². Il n’a pas pour but de toucher à tous les problèmes philosophiques soulevés par l’encyclique *Humani Generis*. Il s’arrêtera à un seul, celui d’ailleurs sur lequel l’encyclique, au cours des quelques passages philosophiques qu’elle contient, semble attirer l’attention d’une façon spéciale, à savoir le problème de la philosophie nouvelle ou de l’existentialisme. A première vue, le document semblerait très réservé à ce sujet. Mais après une lecture attentive, on s’aperçoit bien vite de l’importance qu’elle lui accorde tant au point de vue de ses répercussions sur la pensée théologique qu’au point de vue de ses effets sur le plan même de la philosophie. Nous croirions volontiers que si l’Église rappelle sa position séculaire à l’égard de la raison, c’est en fonction surtout de cette nouvelle doctrine qu’elle le fait. Elle souligne aussi à ce propos l’actualité du thomisme comme système capable de juger des nouveaux courants d’idées, mais aussi de se les assimiler. Nous nous demanderons donc avec l’encyclique ce qu’il faut penser de l’existentialisme, de quels apports nouveaux il peut enrichir la philosophie thomiste, à quelles conditions une certaine forme d’existentialisme aurait droit de cité. Mais avant d’entreprendre à la lumière d’*Humani Generis* la confrontation de la pensée thomiste avec la pensée existentialiste, nous rappellerons d’abord avec le même document la position de l’Église à l’endroit de la raison. Nous aurons par là justifié l’intervention de l’Église dans un pareil débat philosophique et amorcé d’autant la solution de notre problème.

¹ Nous citons l’encyclique d’après la traduction française officielle reproduite dans les *Cahiers* de la *Nouvelle Revue théologique*, VIII^e cahier. Les références sont données d’après la pagination de la revue, octobre 1950, laquelle est reproduite dans les *Cahiers*.

² Rapport présenté à la quatrième session de la Société thomiste de l’Université d’Ottawa, tenue le 7 mars 1952, au Couvent des révérends pères Dominicains, Ottawa.

Position de l'Église à l'égard de la raison.

Toute l'attitude de l'Église vis-à-vis de la philosophie est commandée par le sentiment d'un accord entre foi et raison, fondé sur le fait de l'unité de la vérité. Elle revendiquera d'abord un droit de surveillance sur la philosophie l'autorisant à dénoncer les erreurs philosophiques susceptibles de contaminer le dogme catholique.

Car il lui [Église] revient non seulement de garder et d'interpréter le dépôt des vérités divinement révélées, mais de veiller encore sur les sciences philosophiques afin que les dogmes catholiques ne souffrent aucune atteinte des fausses doctrines (857 d).

D'ailleurs la philosophie recevra, du moins dans ses éléments et même dans son ensemble, un surcroît d'autorité et de certitude par son accord avec la révélation divine proposée par l'Église:

C'est que la vérité et toute la présentation philosophique qu'on en fait, ne peuvent changer d'un jour à l'autre, surtout quand il s'agit [. . .] de ces assertions qui s'appuient sur la sagesse des siècles et leur accord avec la révélation³ (855 a).

Pour cette raison, l'Église reconnaîtra au système thomiste un mérite particulier:

La méthode de l'Aquinat s'impose entre toutes par ses mérites singuliers; sa doctrine s'harmonise avec la Révélation divine comme par un juste accord (855 b).

La philosophie dans l'Église est donc une philosophie contrôlée, de conclure le Père Labourdette, qui ajoute:

Certes la philosophie n'est pas une science qui reçoive ses principes de l'autorité, celle-ci fût-elle spirituelle; il ne saurait y avoir à l'intérieur même de la sagesse philosophique et à son plan, un magistère doctrinal doué du pouvoir de trancher les débats . . . L'esprit ne cède ici qu'aux contraintes de l'évidence. Mais par la révélation une vérité supérieure a été apportée au monde; et comme la vérité ne peut pas se contredire, c'est un signe suffisant d'erreur que de se trouver en opposition avec l'enseignement révélé; l'erreur peut n'être pas encore philosophiquement perçue, mais le penseur chrétien devra reprendre sa réflexion en s'efforçant d'en saisir rationnellement la faille⁴.

Toutefois l'intervention de l'Église dans le domaine philosophique n'a pas été seulement motivée par le souci de protéger le dépôt révélé contre les contaminations de certaines doctrines philosophiques, ou encore de réaffirmer l'harmonie de la raison avec la Révélation.

³ Je souligne.

⁴ M. LABOURDETTE, o.p., *Les enseignements de l'encyclique*, dans *Revue thomiste*, 50 (1950), p. 42-43.

Cette attitude serait par trop défensive. Elle a accordé une telle importance à la philosophie qu'elle n'a pas craint d'en faire la servante de la théologie, ou même d'en consacrer certaines notions dans la formulation de ses dogmes. En effet, l'accord existant entre la foi et la raison n'est pas quelque chose d'assuré une fois pour toutes entre deux réalités figées. Il circule, au contraire, un courant continu d'apports réciproques de l'un à l'autre. La raison, avons-nous dit, a besoin de la Révélation en laquelle elle trouve des garanties de certitude. La Révélation a aussi besoin dans l'Église de la raison. Les relations sont ici comparables à celle de la nature avec la grâce. La foi greffée sur la raison humaine tend à se comprendre elle-même, à s'expliquer davantage, à réfléchir sur elle-même à l'aide du sauvageon :

On sait l'importance que l'Église attache au pouvoir de la raison humaine [. . .] d'atteindre à une certaine connaissance des mystères, véritable et fructueuse (853 d).

Est-ce à dire que le dogme impose un système philosophique particulier ? Non certes. Les notions utilisées à sa formulation sont, par le fait même, consacrées, mais non pas avec elles les systèmes qui les contiennent. Leur réelle valeur dogmatique ne leur vient pas de leur attachement à un système, mais repose sur la connaissance tout simplement vraie des choses :

[. . .] Les expressions qui, durant plusieurs siècles furent établies du consentement commun des Docteurs catholiques pour arriver à quelque intelligence du dogme, ne reposent assurément pas sur un fondement si fragile. Elles reposent, en effet, sur des principes et des notions déduites de la véritable connaissance des choses créées (847 b).

Si, d'une part, l'Église ne consacre pas de système, d'autre part, elle ne peut se lier à n'importe lequel. « Il est clair que l'Église ne peut se lier à n'importe quel système philosophique dont le règne dure peu de temps » (847 b). Et encore : « Pendant qu'ils méprisent cette philosophie [des essences immuables] ils font l'éloge des philosophies anciennes ou modernes d'Orient ou d'Occident, en sorte qu'ils semblent insinuer dans les esprits que n'importe quelle philosophie, n'importe quelle façon de penser peut . . . s'accorder avec le dogme. Ce qui est absolument faux [. . .] » (855 c).

L'Église s'aventure encore plus loin dans le domaine philosophique. Elle ne se limite pas à ce point de vue déjà expliqué, que nous appellerions « dogmatique », selon lequel le magistère veille à

proposer les dogmes à croire ou à dénoncer les doctrines menaçant l'intégrité de la foi. Elle prend une initiative plus positive quand il s'agit de la formation de ses clercs. Consciente alors de sa responsabilité vis-à-vis d'eux et de ceux qui en dépendent, visant à s'assurer le maximum de garantie et d'efficacité de la part d'un système de pensée, elle consacre, non pas au point de vue dogmatique, mais disciplinaire, la scolastique qu'elle veut voir enseigner selon la méthode, la doctrine et les principes du Docteur Angélique. La raison de ce choix ? Les mérites singuliers de cette doctrine confirmée par l'expérience de plusieurs siècles.

Telle est d'une façon trop brève la position de l'Église en face de la philosophie, position de nouveau affirmée dans *Humani Generis*. Sans oublier ces directives générales, nous nous essaierons, à la lumière de directives plus particulières du même document, à confronter la pensée nouvelle dite existentialiste avec la pensée thomiste. Nous relèverons d'abord les textes ayant trait à ce nouveau mouvement afin de rendre plus facile notre travail de comparaison.

La nature et la méthode de l'existentialisme d'après "Humani Generis".

Le principal mouvement philosophique, particulièrement visé par la lettre, semble bien l'existentialisme, désigné quelque fois par le document sous le vocable de philosophie nouvelle. Trois fois au moins le nom de cette doctrine est mentionné; à plusieurs autres endroits on peut relever des allusions directes. Ce qui est mieux encore, on s'attarde à en décrire succinctement les traits caractéristiques. Quant aux autres doctrines philosophiques, on se contente de rappeler leur condamnation.

De l'existentialisme, l'encyclique nous expose d'abord l'origine et la nature.

Les fausses affirmations de l'évolutionisme selon lesquelles se trouve rejeté ce qui est absolu, certain, immuable, ont ouvert la voie à une nouvelle philosophie aberrante, qui rivalisant avec l'idéalisme, l'immanentisme et le pragmatisme a reçu le nom d'existentialisme (843 c).

Assurément l'existentialisme n'a pas été rangé en très bonne compagnie. Comment l'eût-il pu ? Comme ses doctrines sœurs, il prône le relativisme de la connaissance. « [. . .] Négligeant les essences

immuables des êtres, elle [doctrine nouvelle] s'intéresse seulement à l'existence des choses » (843 c). Il vient « substituer des notions et des expressions flottantes et vagues d'une philosophie nouvelle qui existent aujourd'hui et disparaîtront demain comme la fleur des champs » (847 c). Il se croit plus à la page que la *philosophia perennis*, parce que « l'esprit d'aujourd'hui doit considérer l'existence des êtres singuliers de la vie toujours fluante » (855 c). En style plus direct, disons qu'il s'en prend tout simplement aux concepts philosophiques en vigueur chez les docteurs catholiques.

Certains entendent réduire le plus possible la signification des dogmes, libérer le dogme lui-même de la manière de s'exprimer en usage dans l'Église depuis longtemps et des concepts philosophiques en vigueur chez les Docteurs Catholiques . . . En outre la doctrine catholique une fois réduite ils pensent de cette manière donner le moyen de satisfaire aux besoins actuels en exprimant le dogme dans les notions de la philosophie actuelle, immanentisme, idéalisme, existentialisme ou autre (845 e - 847 a).

Tout existentialisme se trouve-t-il donc rejeté ? Non, mais celui-là seul est condamné, « s'il professe l'athéisme ou du moins s'il rejette la valeur du raisonnement métaphysique. » (855 c - 857 a). Dans l'un ou l'autre cas, il ne peut s'accorder aucunement avec le dogme. Et ce seul fait constitue une preuve suffisante de sa fausseté.

Enfin l'encyclique expose à grands traits la méthode propre à l'existentialisme, qui dans le processus de connaissance, accorde un rôle exagéré à la volonté et aux affections. Elle répond aux reproches adressés à la philosophie de nos écoles de négliger la part de l'affection. La philosophie chrétienne a toujours admis la nécessité de certaines dispositions morales reconnaissant « aux affections de la volonté, la puissance d'aider la raison » (857 b), sans toutefois concéder « aux facultés du vouloir et du sentiment une certaine puissance intuitive ».

Ces deux dernières déclarations, ayant trait à la méthode et aux conditions d'un existentialisme vrai, nous amènent à formuler d'une façon plus précise le problème de l'actualité du thomisme. L'Église ne semble pas rejeter inconsidérément toute forme d'existentialisme. Elle laisse, au contraire, entendre la légitimité de l'existentialisme qui ne professerait pas l'athéisme ou ne nierait point la valeur du raisonnement métaphysique. De même ne va-t-elle pas proscrire sans distinction la méthode propre à la nouvelle métaphysique. Elle sou-

ligne qu'à l'intérieur du système thomiste ce procédé trouve une large place que saint Thomas lui a explicitement reconnue. La lettre et l'esprit de l'encyclique nous conduisent donc à nous poser la question de la possibilité d'un existentialisme orthodoxe. Non seulement la question est laissée ouverte, mais il y a déjà une ébauche de solution amorcée: les conditions d'un pareil existentialisme sont indiquées; on y parle aussi de son assimilation au système thomiste et même d'un enrichissement de celui-ci à son contact. L'Église reconnaît même dans le thomisme une efficacité particulière « pour recueillir de façon sûre et utile les fruits du progrès » (855 b). C'est ce problème que nous voulons particulièrement discuter dans ces pages. A cette fin nous rappellerons d'abord la position existentialiste.

Position du problème existentialiste.

L'existentialisme marque chez l'homme un effort pour atteindre la « pensée pensante » plutôt que la « pensée pensée » (Gabriel Marcel). Ainsi qu'au théâtre ce qui est premier pour lui, ce ne sont pas les idées abstraites se dégageant de la pièce, mais les êtres eux-mêmes concrets engagés dans des situations. De là vient la distinction de Gabriel Marcel, en passe de devenir classique entre « mystère » et « problème ». Un « mystère » tend à devenir un « problème » dans la mesure où les seules relations qu'il a avec moi concernent mon intelligence. Au contraire un « problème » devient un mystère lorsque j'y suis engagé avec tout l'élan de mes affections, de mes vœux et de mes sentiments. Il n'est pas seulement devant moi, ni même purement en moi, mais il est les deux à la fois au point que je suis quelque chose de lui en même temps qu'il est quelque chose de moi. Le « problème » appartient au royaume de l'indifférence, le « mystère », c'est celui du drame humain, la seule réalité à présenter quelque intérêt pour le métaphysicien: « Je demeure persuadé que c'est dans le drame, à travers le drame, que la pensée métaphysique se définit elle-même et se définit in concreto⁵. »

Voilà l'objet que l'existentialisme s'assigne comme champ d'exploration: l'être actif du penseur ou la conscience s'atteignant elle-

⁵ Gabriel MARCEL, *Position et approches concrètes du mystère ontologique*, dans *Le Monde cassé*, Paris, Desclée de Brouwer, 1933, p. 258.

même dans ses engagements et ses options; en un mot le monde de la subjectivité fait l'objet de la métaphysique. Car le métaphysicien est en quête de l'être et de sa structure, mais où le trouverait-il sinon là où il a l'avantage de l'atteindre non seulement dans ses aspects possibles ou abstraits, mais dans son existence concrète et contingente à savoir l'existence ou le devenir même du penseur. Seul l'être du penseur se prête à se laisser saisir au fil de ses engagements, dans son existence concrète. Dans cet ordre la connaissance abstraite et conceptuelle n'est d'aucune compétence. Elle abstrait de l'existence concrète, c'est-à-dire des choix et des dispositions subjectives du penseur. Elle est le propre des professeurs adonnés à organiser le monde en système, mais qui organisent leur vie en dehors de ce système.

Cette opposition radicale entre la pensée subjective ou existentielle et la pensée objective, Kierkegaard l'a traduite avec un sens aigu de leur irréductibilité en termes d'opposition entre le « devenir chrétien » et le « savoir chrétien ». Le problème du philosophe danois a consisté pour lui à se demander si le christianisme pouvait vraiment se laisser réduire à la réalité d'un savoir ? Le christianisme est une réalité telle qu'elle ne se laisse approprier que dans la mesure même où elle est vécue. Or une irréductibilité semblable tient à distance l'existence vécue et la connaissance abstraite. De même que le vrai problème du christianisme doit se poser en termes de devenir, ainsi en est-il du problème de l'être ou de la philosophie. Celle-ci a trait au devenir de l'homme, au comment de l'existence humaine. Elle se pose des questions sur les conditions d'une authentique vie humaine. Les réponses varient naturellement avec les diverses situations existentielles choisies et explorées par les divers philosophes. On enseignera un existentialisme chrétien si l'enquête a porté sur les rapports concrets de l'âme avec le Christ. On professera, au contraire, l'athéisme si le point de départ a marqué un refus de Dieu, refus qu'on essaie de justifier dans la suite, chez J.-P. Sartre, par exemple, dans une prétendue métaphysique appuyée sur l'expérience de la nausée.

Vous aurez saisi sans peine qu'une telle conception nous transporte à cent lieues du domaine de la métaphysique. Elle est cen-

trée sur des problèmes éthico-religieux. Elle peut, tout au plus, réclamer le caractère d'une morale, d'une mystique, d'une spiritualité, mais jamais celui d'une métaphysique. Son principal tort cependant n'est pas de ne pas être une métaphysique, ni même de prétendre l'être sans fondement, mais bien de constituer une morale et des critères d'action humaine tout en se passant d'une authentique métaphysique de l'être. Le croyant peut s'en tirer sans naufrage intellectuel en raison des suppléances métaphysiques inhérentes aux dogmes de sa foi. Mais l'incroyant qui a rompu ses attaches à la foi et à l'intelligence métaphysique sombre à pic dans le nihilisme moral. Il n'échappe guère à la morale Sartrienne où la liberté humaine s'est faite Dieu et ne souffre aucun ordre ou règle de conduite. C'est la liberté sans motif d'action, sans raison d'être. C'est l'absurdisme élevé en philosophie.

Si notre exposé n'a pas trahi la pensée existentialiste, il est clair que, sous une telle livrée, elle ne peut, en aucune façon, se voir intégrer au thomisme. Elle se trouve en défaut par rapport aux deux conditions exigées par l'encyclique: ne pas professer l'athéisme et admettre la valeur du raisonnement métaphysique. Nous devrions ici clore le débat si la pensée subjective était à ce point liée au rejet de Dieu et de la métaphysique. Ce qui reste pourtant discutable d'autant que les réserves de l'encyclique nous autorisent à discuter. Et voici pourquoi.

Le thomisme et l'existentialisme à la lumière de « Humani Generis ».

La pensée existentialiste a le mérite, sinon de mettre en lumière, du moins d'attirer l'attention sur l'importance de la subjectivité et de son procédé de connaissance dans la saisie du concret; sur l'importance encore pour la philosophie de centrer ses vues sur la perfection spécifique de l'être: l'existence. Sur ce point le thomisme lui devra peut-être une conscience plus aiguë de richesses que ses adeptes ont tenues quelquefois dans l'ombre; enfin il a exhorté les philosophes à retrouver leur vocation de sages, d'amants ou de témoins de la vérité. Or tous ces traits, je n'oserais dire caractéristiques de l'existentialisme, animent de fait la figure de la philosophie chrétienne.

C'est à les faire ressortir qu'on peut dégager la puissance d'assimilation du thomisme à l'égard de l'existentialisme.

La subjectivité.

L'essor donné à la subjectivité par les philosophies nouvelles ne doit pas laisser entendre qu'elle en serait de droit ou de fait la propriété exclusive. La subjectivité n'est que la conscience du sujet par le sujet en tant même que sujet. Je suis pour moi-même la seule réalité que je puisse atteindre comme sujet par une connaissance expérimentale réflexive, intraduisible par voie de concepts. L'univers des autres ne franchit le seuil de ma conscience que comme objet. Du point de vue de la connaissance du sujet comme sujet, je me considère, comme dit Maritain, la chose la plus importante, le centre du monde, bien que je sache en même temps que sous l'angle de la connaissance structurelle et objective de mon moi, il n'y aurait rien de changé si je n'existais pas. Or cette expérience non conceptuelle du moi par le moi, saint Thomas ne l'a pas ignorée. C'est d'elle que relève la perception du « an sit » de l'âme à travers ses opérations vitales, tandis que son « quid sit » d'autre part ressort à la connaissance spéculative et conceptuelle. Bien plus c'est de la certitude d'une telle expérience que la connaissance ou la science de l'âme tire sa solidité.

Cependant l'activité de la subjectivité ne s'arrête pas à la seule perception de l'existence du moi pensant ou souffrant. Elle le saisit ce moi dans le drame de ses situations existentielles, dans ses projets libres, ses angoisses, ses amours, ses engagements. Elle déborde donc la zone du « moi » dans la mesure où, à travers ses états affectifs, elle atteint en elle-même les résonances de l'objet. Cet « être-en-situation », l'existentialisme se l'assigne comme champ de ses explorations. Car c'est là vraiment qu'on atteint une réalité existentielle ou une réalité vécue et appropriée par le moi. Conséquemment le vrai ne sera pas seulement ce qui fait face à l'intelligence comme intelligibilité objective, mais cela même que le sujet avec toutes ses facultés de contact s'intériorisent en le vivant. C'est à ce point d'intériorisation qu'au dire de l'existentialisme on peut vraiment parler de connaissance et de vérité. On ne connaît bien que ce qu'on a vécu; on ne

connaît bien que par le cœur, ajouterait le Petit Prince de Saint-Exupéry.

Encore là, saint Thomas ne s'est pas montré étranger ou réfractaire à un tel procédé de connaissance. Il a fait jouer un rôle très important à cet élément affectif dans le domaine de la connaissance prudentielle et celui de la connaissance mystique par le don de sagesse. Aussi l'encyclique est-elle ici bien aise de donner un démenti aux reproches adressés à la philosophie chrétienne, voulant que celle-ci n'ait guère reconnu de place légitime aux affections dans la connaissance humaine.

Ce n'est pas le cas. Jamais en effet la philosophie chrétienne n'a nié l'utilité et l'efficacité des bonnes dispositions de toute l'âme pour pleinement reconnaître et embrasser les vérités religieuses morales; bien plus elle a toujours enseigné que l'absence de ces dispositions peut être la cause pour laquelle l'intelligence, liée par ses désirs et une volonté mauvaise est obscurcie, au point de ne pas voir comme il faut; bien plus c'est le jugement du Docteur Commun que l'intelligence peut s'élever à la perception de biens plus élevés de l'ordre moral, naturel et surnaturel, seulement dans la mesure où elle éprouve une certaine connaturalité de l'âme avec ces biens, qu'elle soit naturelle ou un don de la grâce.

L'encyclique reconnaît donc une certaine efficacité et utilité aux affections. Elle indique que ces dispositions peuvent jouer d'une façon négative ou positive selon que leur absence ou leur présence facilitent ou font obstacle à l'acquisition de certaines connaissances religieuses. Il y a plus toutefois; il se trouve une catégorie de biens — ici l'encyclique fait sien le jugement de saint Thomas — pour la connaissance desquels la connaturalité affective est requise. Tout de suite on s'empresse de dissiper l'ambiguïté qu'une telle affirmation a pu créer dans les esprits en précisant le rôle des puissances affectives. Elles n'ont pas de vertu intuitive, mais la seule puissance d'aider la raison. Donc une concession faite à la méthode existentialiste, nuancée immédiatement par une distinction.

Jusqu'où s'étend cette puissance? Telle est la question à résoudre afin de mieux discerner ce qu'il y aurait à prendre ou à laisser dans cette connaissance subjective ou ce processus de connaissance par connaturalité affective. Si l'on en croit les expressions populaires, l'amour est discernateur; on ne connaît bien que ce que l'on aime; l'amour voit. Pourtant, selon le Docteur Angélique, il semblerait que l'amour ne jouirait d'aucune vertu aperceptive, mais seulement d'un

rôle moteur: « Dicitur amor discernere in quantum movet rationem ad discernendum ⁶. » Peut-être qu'une analyse plus attentive des modalités de cette motion nous permettra de concilier d'une certaine façon le langage populaire avec le langage philosophique.

Le terme « connaturalité » n'est pas de soi associé à l'adjectif « affective », bien que l'usage ait prévalu pour les associer. Nous pouvons tout autant parler de connaturalité cognitive. La connaturalité désigne cette propriété métaphysique par laquelle une faculté est proportionnée à son objet soit en vertu d'elle-même, soit en vertu d'une disposition acquise. C'est ainsi que l'intelligence trouve sa spécification dans l'être tandis que les vertus morales prêtant une seconde nature à l'agent connaturalisent notre volonté aux biens de telle ou telle vertu. La connaturalité cognitive se réfère à l'objet selon la convenance de celui-ci à l'intelligence ou au sens, soit dans son intelligibilité même objective. La clarté de l'objet constitue le « medium quo » de la connaissance. Nous obtenons alors comme résultat une connaissance purement objective dans laquelle l'objet est atteint dans ses notes objectives. La connaturalité affective de la connaissance représente une réalité plus complexe. Elle ordonne le connaissant à l'objet pris dans sa convenance à la subjectivité, c'est-à-dire à l'état affectif du sujet. L'amour que nous portons à une personne, décèle en elle les motifs d'amabilité conformes à nos dispositions. Le « medium quo » ne se tient plus du côté de l'objet mais du côté du sujet. Le cas classique de l'homme chaste jugeant de la convenance ou de la non-convenance d'une action en vertu même de son amour pour la vertu, illustre bien le procédé.

Il nous faut cependant pénétrer plus avant le mécanisme de cette connaissance pour en apprécier la valeur et préciser le rôle de l'affection. Un premier trait se dégage de nos considérations. La connaissance affective résulte d'un croisement des facultés de connaissance et d'affection. Toutefois tout croisement de ces deux ordres ne produit pas nécessairement une connaissance proprement affective. La présence de la volonté est toujours requise pour mettre en acte l'intelligence, puisque toute action, fût-elle une connaissance purement indifférente comme les mathématiques, est commandée par

⁶ *Summa theologica*, II^a-II^o, q. 47, a. 1, ad 1.

l'amour d'une fin. Il ne suffit pas non plus d'une affectivité concomitante. Ainsi, dans la recherche d'une solution, je peux m'irriter contre les lenteurs de ma démarche ou encore me réjouir de son allure progressive. La connaissance affective commence là où je ne suis plus neutre à l'égard de l'objet de mes recherches, là, où l'objet de ma connaissance est en même temps l'objet de mon affection et se colore par le fait même de mon état affectif. L'affection devient alors principe actif, occupé à dégager dans l'objet ses conformités avec elle-même. C'est à ce point même du processus qu'il s'agit de déterminer le jeu même de l'affection.

Le champ de la conscience se trouve en cet instant envahi par une émotion. Sous son emprise l'attention de l'âme est dirigée d'une façon intensive vers l'objet. Elle acquiert du coup une vertu plus pénétrante qui m'introduit à l'intérieur de l'objet y décelant des aspects insoupçonnés à un œil étranger ou neutre. Elle y opère surtout un triage par sélection et rejet, conservant ce qui est en conformité avec mes tendances rejetant ce qui les rebute. Cette sélection peut être grossissante ou encore déformante selon qu'elle me rapproche ou m'éloigne de la vérité objective. Tel est d'abord le sens le plus obvie de cette motion dont nous a parlé saint Thomas dans le texte ci-haut cité: « Dicitur amor discernere, in quantum movet rationem ad discernendum⁷. » Sur cette divination de l'amour, le Docteur Angélique s'explique plus longuement alors qu'il parle d'une sorte d'inhésion du sujet passionné dans l'objet.

Amans vero dicitur esse in amato secundum apprehensionem in quantum amans non est contentus superficiali apprehensione amati sed nititur singula quæ ad amatum pertinent intrinsecus disquirere, et sic ad interiora ejus ingreditur. Sicut de Spiritu Sancto qui est amor Dei dicitur I ad Cor, II (1) quod scrutatur etiam profunda Dei⁸.

L'amour s'arrête-t-il à cette seule espèce de motion instigatrice et sélective. Elle reste après tout d'ordre de l'exercice même avec sa modalité sélective. Ne se doublerait-elle pas d'une modalité dans l'ordre de la spécification? Jean de Saint-Thomas ne dit-il pas: « Et sic affectus transit in conditionem objecti »? L'amour se mêlerait à l'objet, passerait de son côté en dégageant de nouveaux aspects

⁷ *Summa theologica*, II^a-II^o, q. 47, a. 1, ad 1.

⁸ *Summa theologica*, I^a-II^o, q. 28, a. 2.

objectifs du contenu intelligible ou sensible. Relisons d'abord le contexte de notre citation :

Amor et affectus potest duplicem considerationem habere. Primo, ut applicat se et alias potentias ad operandum et sic solum se habet effective et executive in ordine ad illas operationes, scilicet per modum applicantis ad agendum: secundo ut applicat sibi objectum, et illud unit et inviscerat sibi per quamdam fruitionem et quasi connaturalitatem et proportionem cum tali objecto et quasi experitur illud experientia affectiva juxta illud Psalm. XXXIII: Gustate et videte. Et sic affectus transit in conditionem objecti, quatenus ex tali experientia affectiva redditur objectum magis conforme et proportionatum et unitum personæ eique magis conveniens, et sic fertur intellectus in illud ut expertum et contactum sibi; et hoc modo se habet amor ut præcise movens in genere causæ objectivæ, quatenus per tale experimentum diversimode proportionatur et conveniens redditur objectum⁹.

L'amour applique les puissances à l'action. A cette fonction nous avons déjà réduit la première espèce de motion. Mais de plus l'amour s'applique à lui-même l'objet, se l'unit au point de le connaître d'une façon expérimentale. Il assume la condition de l'objet et permet à l'intelligence d'atteindre la chose comme du vécu et du touché; l'amour est dit alors mouvoir par mode de causalité objective. Est-ce à dire que ce « plus » qu'il ajoute à la connaissance purement objective se trouvera dans la ligne des déterminations intelligibles ? En d'autres termes, en assumant la condition d'objet saisi cette fois comme s'il était touché, l'amour nous renseignerait-il davantage sur le contenu objectif ?

La structure métaphysique de l'acte nous porterait à le croire. En effet, l'objet aimé et connu produit dans la faculté appétitive une modification appelée « coaptatio », « complacentia ». Celle-ci apparaît comme une transposition dans l'ordre affectif et par mode d'inclination de la similitude intentionnelle. « L'amour, nous dit le père Dockx, reproduit en creux, en appétition ce que la fin [objet aimé] est en relief et en positivités¹⁰. » Par le truchement de l'amour, l'objet transporté en nous manifesterait des aspects non contenus dans l'espèce représentative.

⁹ JOANNES A SANCTO-THOMA, *Cursus theologicus*, in I^m-II^m, q. 70, disp. 18, a. 4, n° 9.

¹⁰ S.-I. DOCKX, o.p., *Fils de Dieu par Grâce*, Paris, Desclée de Brouwer, 1948, p. 88.

Qu'il y ait un « plus » qui nous soit livré, nous le concédons. Mais nous n'admettons pas aussi facilement qu'il appartienne à la ligne des déterminations intelligibles. Il ne nous fait pas connaître de nouvelles notes, mais nous les révèle sous une nouvelle modalité. Car l'idée représentative étant la régulatrice et la mesure de l'amour, celui-ci ne fait qu'en transposer le contenu en tendances affectives. Transposer n'est pas ajouter. Nous obtenons une connaissance « appréciative », « estimative » de la valeur de l'objet. Voilà le plus dont il est question. Conscient de notre état affectif et de la « coaptatio » de notre faculté, nous atteignons l'objet comme mis en contact avec notre subjectivité; nous éprouvons la tendresse de l'amour et les amabilités de l'objet comme terme de cet amour. Connaissant cette béatitude, elle passe à la condition d'« objet » « et sic affectus transit in conditionem objecti ». Et parce que l'appétit me fait tendre à la chose en soi, ce contact me donnera le sentiment d'une présence, et d'une expérience existentielle. Le signe évident que ce « plus » n'allonge en rien la série des déterminations intelligibles, nous le tenons dans le fait que l'amour qui veut justifier ses raisons d'aimer n'a pas d'autres amabilités à mentionner que l'indifférent ne pourrait saisir de lui-même. Ces amabilités l'étranger ne fait que les connaître tandis que l'intéressé en jouit et en a une connaissance amoureuse, « sapida scientia ».

On objectera peut-être que l'amour va au delà de ce qui est connu étant donné qu'il tend à la chose en soi. La connaissance au contraire réduit à son mode d'être le réel et découpe dans la chose des aspects d'amabilités qui ne l'épuisent jamais. Suivant donc l'inclination amoureuse jusqu'à son terme, nous aurions l'avantage d'aller au delà de ce qui est présenté par les facultés cognitives. Nous concédons que l'amour tend vers l'inexprimable et l'inconnu. Sous sa pression la connaissance fixe un au-delà inconnu, terme de nouveaux désirs. Non seulement nous le concédons, mais nous reconnaissons là l'ultime apport de l'affection dans la saisie du concret. Nous ne devons pas en conclure cependant qu'ainsi l'amour nous fait connaître ce qui était inconnu, mais tout simplement que nous aimons plus parfaitement que nous connaissons. A travers de ce qu'il connaît de la chose, l'amour se porte vers ce qui reste inconnu, sans toute-

fois percer le mystère. Seul grandit le désir de plus en plus conscient d'atteindre l'inexprimable en même temps qu'il intensifie notre expérience affective de la chose.

Ob hoc contigit quod aliquid plus amatur quam cognoscatur: quia potest perfecte amari etiam si non perfecte cognoscatur [. . .] Et similiter est dicendum circa amorem Dei.

Résumons ce paragraphe sur le rôle de l'affection dans la connaissance dite par connaturalité affective. L'amour est divinateur parce qu'il rend mon attention plus pénétrante pour découvrir les amabilités de l'aimé. Il enrichit la connaissance de l'objet en faisant expérimenter ces amabilités. Enfin il intensifie mon expérience affective en tendant vers un au-delà inexprimable et inconnu. Tel est le triple apport de l'amour dans la connaissance affective.

Subjectivité et philosophie.

Nous sommes maintenant en mesure de juger de la valeur et de l'efficacité d'une telle connaissance pour la conquête du réel et de la comparer à la connaissance proprement philosophique. Tous nos modes de connaître présentent un enrichissement et méritent l'intérêt du philosophe. Encore ne faudrait-il pas les confondre tous en une seule espèce, et accorder à tous la même efficacité dans la recherche du vrai. La philosophie thomiste n'en méprise aucun. Mais elle les distingue avec soin pour en mieux juger la portée. Saint Thomas fait bon accueil à la connaissance affective tout en la rangeant à sa vraie place: le domaine éthico-religieux. Lui-même en a fixé les principes en ce qui regarde, par exemple, la connaissance prudentielle et la connaissance mystique. Mais jamais il ne la laisse déborder ces cadres pour envahir tout le savoir philosophique. Pour lui, la philosophie est une connaissance par mode de connaturalité cognitive. La subjectivité est le procédé propre de l'art et de la religion; il ne peut vraiment pas se substituer à la philosophie. Nous touchons ici la confusion fondamentale en laquelle l'existentialisme est tombé et nous en avons des signes évidents dans la réaction de Kierkegaard et de Gabriel Marcel qui a été celle de la religion contre la philosophie.

Il y a tout lieu de penser que l'idéalisme a tendu à devenir maléfique à partir du moment où il a perdu le contact avec la révélation, où il s'est coupé de la doctrine johannique du Verbe, où il s'est orienté vers une

divinisation de l'homme par l'homme — et non vers l'assomption par l'homme d'une Grâce qui descendait à sa rencontre¹¹.

Distinguer les procédés l'un de l'autre, n'est pas les séparer. A mon humble avis, la philosophie dite objective ne doit pas mépriser la pensée subjective. Elle peut même, à l'occasion, en faire son profit; accepter d'elle des faits nouveaux plus circonstanciés qu'elle soumettrait à une élaboration philosophique. Ne peut-on pas, en effet, songer, sous la poussée du courant existentialiste, au développement d'une phénoménologie thomiste? Phénoménologie en ce sens qu'elle serait une analyse descriptive de situations existentielles telles celles de la haine, de l'amour, de la souffrance, de l'angoisse et de la mort; thomiste en ce sens que ces expériences vécues seraient utilisées à la création d'une philosophie ou d'une sagesse plus concrète. Cette manière de faire vaudrait surtout pour les catégories morales, considérées cette fois dans leurs conditionnements affectifs et concrets. Par là, on compléterait avantageusement la généralité des concepts moraux par des vues plus circonstanciées. Ce fut là, semble-t-il, l'effort tenté par Gabriel Marcel dans le domaine philosophique, effort parallèle à celui des grands mystiques comme saint Jean-de-la-Croix dans le domaine de la théologie spirituelle. Bien que la doctrine spirituelle de celui-ci ait jailli d'expériences personnelles vécues par lui seul, elle garde cependant une portée suffisamment universelle pour prolonger la théologie morale.

Une fois admise la distinction entre le procédé propre à la pensée subjective et celui de la pensée objective; une fois reconnu le concours que le premier pourrait, en l'occurrence, prêter au second, il resterait à enquêter sur la valeur objective du procédé de connaissance par connaturalité affective. Ne serait-ce pas, d'ailleurs, dans la mesure où elle comporterait cette objectivité qu'elle pourrait vraiment rendre service à la philosophie? Cette objectivité, elle ressort à un double point de vue. Et d'abord par l'universalité des expériences vécues comme nous y avons déjà fait allusion. La « subjectivité » ne doit pas nécessairement être confondue avec le subjectivisme. Parler de subjectivisme, c'est parler d'attitude tellement commandée par des vues personnelles qu'elle ne trouve aucun écho

¹¹ Virgil GHEORGHIV, *La Vingt-cinquième Heure*, préface de Gabriel MARCEL.

dans la conscience de l'autre. Le subjectivisme, c'est le sentimentalisme aveugle. La « subjectivité », au contraire, contient une structure commune à tous les hommes. Les hommes ne partagent pas seulement en commun une nature spécifique identique. Bergson s'est plaint avec droit qu'on voulût toujours habiller l'homme dans un vêtement trop grand pour lui; il naîtrait vieillard et mourrait bébé qu'on le définirait encore comme « animal raisonnable ». L'animal raisonnable n'existe pas; il n'y a que des hommes singuliers comme il n'y a que des malades mais point de maladies. Et c'est, je crois, pour avoir présenté l'homme dans son enrichissement concret, au travers leurs expériences personnelles, que les grands humanistes comme Pascal et saint Augustin sont passés à l'histoire. Il y a dans leur histoire autant de traits universels que personnels parce que nous nous reconnaissons tous dans leurs propres expériences. Il n'y a rien de plus semblable à un homme qu'un autre homme.

Il est un autre caractère d'objectivité que nous voyons explicitement affirmé par saint Thomas quand il parle de connaissance affective. On sait comment il accorde à l'homme vertueux le pouvoir d'arriver à des jugements prudents vrais en vertu même de sa connaturalité à l'objet de la vertu. Qu'on nous exempte ici de citer le texte si bien connu de la *Secunda Secundæ*, q. 45. Qu'il suffise, pour le besoin de la cause, de relever l'affirmation plus succincte de la *Secunda Secundæ*, q. 2, a. 3, ad 2: « Homo virtuosus per habitum virtutis habet rectum iudicium de his quæ conveniunt illi virtuti. » Nous ne saurions affirmer plus clairement que la connaissance affective n'est pas nécessairement subjective au sens de subjectivisme. Et pour dissiper les équivoques nous proposerions la terminologie suivante. Il faudrait distinguer la connaissance objective par mode subjectif et la connaissance objective par mode objectif. Celle-ci appartient au procédé philosophique, mais elle n'est pas pour cela exempte de subjectivisme, si le philosophe assume comme points de départ de faux principes ou si au cours de ses syllogismes, il laisse introduire à son insu des erreurs de raisonnement. D'autre part la connaissance par mode subjectif peut fort bien être objective. Il suffit, qu'en fait, les dispositions subjectives soient conformes à des règles objectives. Ainsi en est-il de l'homme vertueux.

On répliquera: en ce cas la connaissance affective repose en dernière analyse sur une connaissance objective par mode objectif. Nous le concédons au moins pour l'ensemble des hommes, au risque de nous mettre à dos sur ce point tout le mouvement existentialiste. L'existentialisme a malheureusement rejeté cette condition essentielle en prenant une attitude sceptique à l'endroit de la valeur de la métaphysique conceptuelle. Aussi l'encyclique a-t-elle condamné pareil existentialisme qui nie la valeur du raisonnement métaphysique. Ce dernier point assuré, il semble bien, comme nous avons essayé de le montrer, que le thomisme a tout à gagner en faisant bon accueil à la subjectivité et il le peut d'autant plus que lui-même contient des principes qui facilitent l'assimilation d'un tel mouvement.

Non seulement le thomisme peut, sans se porter préjudice, assimiler le courant de la pensée nouvelle, mais il est à même de lui fournir des moyens d'assainissement. La précarité de la position existentialiste a son origine dans une attitude anti-intellectualiste. Elle consiste à vouloir déclencher une démarche éthico-religieuse sans l'appuyer sur une connaissance conceptuelle. Or seule la métaphysique thomiste, qui a l'avantage sur les autres systèmes de ne pas se fourvoyer dans les excès de l'intellectualisme idéaliste, peut lui offrir cet appui. Malheureusement l'existentialisme, né d'une réaction anti-idéaliste est loin d'être disposé à accepter la tutelle de quelle que philosophie objective que ce soit, puisque dès le départ il a confondu la métaphysique avec l'idéalisme dont la perspective essentialiste le dégoûte. Le travail d'approche du thomisme consistera donc à faire ressortir le caractère existentiel de son système. Notre philosophie met, en effet, l'accent, tout comme lui, sur la primauté de l'existence comme la perfection des perfections « *actualitas actualitatum* ». Certes l'existence thomiste conçue comme l'*actus essendi* ne correspond pas à l'existence subjective concrète, l'existence du devenir humain de l'existentialisme. C'est pourquoi même après la mise en relief de tout ce qu'il y a d'existentiel chez nous, il y aura place au côté de la métaphysique de l'être ou de l'existant en général pour la subjectivité qui représente un mode particulier d'existence. Mais avant d'aborder un mode particulier d'existence, avant surtout de réclamer pour la subjectivité seule un caractère existentiel sous prétexte de

s'en tenir au concret, il importe d'examiner si la pensée objective ne contient pas aussi des éléments existentiels dont l'existentialisme ne saurait se passer sans graves inconvénients; il importe d'examiner s'il est bien vrai qu'elle ne s'occupe que des essences abstraites. Le jour où l'existentialisme ne s'obstinera plus à ne voir dans la métaphysique qu'un système d'essences, il saisira tout l'avantage et la nécessité de s'appuyer sur elle. Mais ce jour tardera à venir aussi longtemps qu'il sera victime d'un postulat de l'idéalisme qu'il veut pourtant combattre. Démasquer ce postulat constitue la première tâche du thomisme dans son œuvre d'assainissement et d'assimilation. C'est d'ailleurs par cette même opération qu'il mettra en lumière ses titres existentiels. Indiquons sommairement les points de repère d'une pareille entreprise.

L'existentialisme, avons-nous dit, s'introduit dans le domaine de la pensée en deux mouvements. Il préconise un retour à l'existence concrète du penseur qui dans l'examen des problèmes devra tenir compte de ses dispositions subjectives. En pareil régime on n'étudie pas la mort, mais le sujet vivant placé en face de sa mort certaine. Il y a là une tendance fort louable à tenir compte de l'existant concret. Ce point ne prêterait pas à la critique si ce mouvement positif n'avait été d'abord précédé d'une opération négatrice contre les valeurs intellectuelles à savoir la philosophie objective. Or le représentant de la philosophie objective à la naissance de l'existentialisme, c'est l'idéalisme: l'essentialisme par excellence. En système idéaliste, l'existence a toujours fait figure de parent pauvre. On ne sait vraiment pas où la loger. Kant trahit cet embarras quand il affirme qu'au point de vue de la pensée spéculative, il n'y a aucune différence entre cent thalers existants et cent thalers possibles. L'existence, en effet, n'est pas un prédicat représentant une détermination intelligible de l'être. Si je la prédisque d'un sujet, je n'attribue à celui-ci rien de nouveau du point de vue de ce que je prédisque mais seulement du point de vue de la manière de prédisquer. Socrate est homme. Homme pose dans Socrate une détermination nouvelle par rapport au constitutif formel du sujet. Socrate est. Je ne pose ici aucune note nouvelle, mais je pose tout simplement tout le sujet d'une autre façon avec toutes ses notes constitutives. Par conséquent,

il n'y a donc pas lieu de se préoccuper de l'existence si, au moment de l'attribution, je n'apprends rien de plus sur ce qu'est le sujet. Le résultat: un être désessentialisé, une métaphysique désessentialisée réductible à un tableau d'essences.

Mis en contact avec une telle « essentialisation » du réel, l'existentialisme a réagi violemment; ce qui était son droit. Il a réagi avec précipitation: ce qui fut moins heureux. La pensée abstraite avec ses catégories générales s'est éloigné du monde concret s'est-il dit, et dans la même mesure de l'existence. Tournons-nous vers la pensée subjective où dans la conscience de notre être en action, rien ne nous échappe de notre existence en devenir. D'où identification dans leur esprit entre pensée subjective et existence d'une part, entre pensée objective et essence moins l'existence d'autre part. Or cette identification pour le moins simpliste repose sur une équivoque qui prend elle-même sa source dans le postulat dénoncé. L'existentialisme raisonne en supposant à l'avance que seule la pensée subjective peut atteindre l'existence. Certes il appartient à la pensée subjective d'atteindre l'existence concrète en devenir du penseur. L'existentialisme nous concéderait-il en retour que la pensée objective dépasse les essences? Nous lui concéderons même que l'existence n'est pas conceptualisable, qu'elle n'est donc pas comme tel un prédicat. Mais nous sommes loin par là de prétendre qu'elle n'est pas pensable. Gardons-nous d'identifier objet de concept et objet de pensée. Tout ce qui est conçu tombe sous la pensée quoique tout ce qui est pensé ne soit pas nécessairement objet de concept. L'existence est un supra-intelligible en ce sens qu'elle n'est pas référable ainsi que l'essence à un acte d'appréhension, mais bien à un acte de jugement. Par cette dernière opération, la pensée s'unit intentionnellement à l'acte d'exister, saisi non pas comme signifié mais comme exercé. Je vous fais grâce ici de développements qui n'ajouteraient rien de neuf aux derniers travaux de deux éminents thomistes, *l'Existence et l'Existant*, puis *l'Être et l'Essence*, respectivement de messieurs Jacques Maritain et Etienne Gilson. Tous deux, dans des perspectives différentes, ont contribué à réhabiliter dans la philosophie thomiste l'élément existentiel, fortement souligné par saint Thomas, mais que la tendance

essentialiste de Suarez et de beaucoup de manuels scolastiques a malheureusement tenu en veillesse.

Pour confirmer les vues de ces maîtres, qu'on nous permette d'indiquer la perspective existentielle du commentaire de saint Thomas sur le *De Trinitate* de Boèce. Selon le Docteur Angélique, c'est par un jugement, un acte se rapportant à l'existence, que nous obtenons l'objet de la métaphysique au troisième degré d'abstraction qui est appelé une séparation.

Il est plus que temps de conclure. Nous espérons avoir mis en relief l'actualité du thomisme par rapport au mouvement existentialiste à la lumière de « *Humani Generis* ». Le thomisme est loin d'être fermé aux apports légitimes de la subjectivité. Il a la vertu de pouvoir corriger les gauchissements de la nouvelle doctrine en offrant les fondements d'une ontologie existentielle. Il s'insère de droit entre l'idéalisme et la subjectivité, évitant les excès de l'essentialisme et mettant en garde la pensée subjective contre ses tendances au subjectivisme. Ainsi vivifié, l'existentialisme devient une salutaire exhortation à vivre sa vie plutôt que de la penser. Et ce message rejoint celui du christianisme qui n'a jamais fait figure d'un système mais d'un engagement de nos personnes au service de la personne du Christ. De Lui découle toute sagesse, à Lui elle doit conduire les sages, tel l'Ange de l'École qui n'espérait à la fin de sa vie de plus belle récompense que la possession même du Christ: « Tu as bien écrit de moi, Thomas; que veux-tu en récompense? » — « Rien d'autre que Vous, Seigneur ».

Jacques CROTEAU, o.m.i.

BIBLIOGRAPHIE

- M. ROLAND GOSSELIN, *De la connaissance affective*, dans *Rev. des Sc. philos. et théol.*, 27 (1938), p. 5-26.
 H.-D. NOBLE, *La connaissance affective*, dans *Rev. des Sc. philos. et théol.*, 7 (1913), p. 637-62.
 S.-I. DOCKX, o.p., *Fils de Dieu par Grâce*, Paris, Desclée de Brouwer, 1948, 148 p.

Chronique biblique

Ancien Testament

I. — INTRODUCTION GÉNÉRALE À L'ÉCRITURE.

De bons ouvrages ont déjà été suscités par la lettre encyclique de S. S. Pie XII sur les moyens les plus opportuns de faire progresser les études bibliques. Parmi ces ouvrages, le livre du R. P. Johannes Schildenberger, moine bénédictin de Beuron, sur le *Mystère de la Parole de Dieu*¹ mérite d'être signalé, car il représente un essai réussi d'initier à la compréhension de l'Écriture d'après les directives de la lettre encyclique. Certes, les 500 pages pourraient effrayer un lecteur pressé. Pourtant les belles analyses, appuyées sur de nombreux exemples², maintiennent l'intérêt de la lecture. Le livre veut être une herméneutique³, mais il n'a rien d'un « manuel » qui se laisse guider dans son exposé par des fins apologétiques et des méthodes didactiques; son intérêt est plutôt celui du théologien à la recherche du sens théologique et spirituel de l'Écriture. Le P. Schildenberger est un exégète averti. Cela nous donne la garantie qu'il ne reconnaît comme valeurs scripturaires que celles qui ont des bases solides dans le sens littéral de la Bible.

L'ouvrage comprend deux parties d'inégale extension. La première (p. 15-86), traite des principes de l'herméneutique: origine divine et humaine de l'Écriture (inspiration), but et contenu, inerrance. L'abondance des documents patristiques et ecclésiastiques entend montrer la continuité de la doctrine dans l'Église. Nous signalons dans cette partie le chapitre sur le Christ, centre de l'Écriture sainte, tant du Nouveau que de l'Ancien Testament: en effet, l'A. T. contient les prophéties messianiques; ensuite, tout entier il est comme

¹ JOH. SCHILDENBERGER, o.s.b., *Vom Geheimnis des Gotteswortes. Einführung in das Verständnis der Heiligen Schrift*, Heidelberg, F. H. Kerle Verlag, 1950, in -8, XVI-529 p., prix: DM 15, 80.

² De la sorte on trouvera dans l'ouvrage l'exégèse et l'analyse de beaucoup de textes bibliques, surtout de l'A.T.

³ Voir p. VIII.

un appel de la rédemption; enfin, tous les genres littéraires contribuent à élaborer peu à peu l'image du Rédempteur et préparent les notions de la révélation néotestamentaire.

La seconde partie, de loin la plus importante (p. 87-505), contient aussi les parties les plus originales. Après avoir traité du sens littéral, l'auteur aborde les différents modes d'expression: génie concret de la langue et de la pensée sémitiques. Peu amateur d'idées abstraites, le sémite ne fait pas l'analyse des sentiments, mais les exprime dans des actions extérieures; il n'emploie pas le langage métaphysique pour parler de Dieu et du monde surnaturel, mais recourt aux anthropomorphismes pour faire comprendre les réalités suprasensibles; il se complaît dans des schèmes numériques, pense à la réalité totale d'une chose ou d'un fait dont il ne décrit qu'un détail⁴: de là les généralisations et les exagérations⁵; de là encore sa façon d'exposer les vérités et les réalités: au lieu de procéder logiquement, pas à pas, détail par détail, il les montre dans toute leur étendue et, comme il ne peut exprimer tout en une seule fois, il y revient plusieurs fois en les considérant chaque fois sous un autre angle⁶. Et chacun de ces paragraphes apporte de nombreux exemples dans lesquels bien des textes scripturaires sont analysés.

Dans le chapitre le plus considérable de cette partie et de l'ouvrage (p. 172-391) l'auteur parle des genres littéraires: prophétie, législation, sciences naturelles, poésie, littérature sapientielle, épîtres.

Le genre prophétique. — Le prophète est tout d'abord l'organe de Dieu pour la prédication aux contemporains, des volontés divines. Pourtant les prédictions d'avenir tiennent une large place dans les discours des prophètes et présentent des difficultés spéciales, conditionnées par leur accomplissement. Pour les résoudre, il faut tenir compte des caractéristiques propres à ces prédictions: d'abord le langage imagé, ensuite le manque de perspective dans le temps, enfin les conditions sous-entendues.

⁴ Par exemple: « connaître le bien et le mal » implique l'acceptation du bien et du mal.

⁵ Dieu endureit le cœur du pharaon afin qu'il ne laisse pas partir les Israélites: cela, parce que l'auteur prévoit la réalisation (Ex. 9, 12; 10, 20, 27; 11, 10).

⁶ Témoin l'Ecclésiaste qui a défié jusqu'à ce jour tous les amateurs de divisions logiques.

Les prophètes ont une prédilection marquée pour le langage imagé et poétique. Dans ce cas ils n'entendent certainement pas être compris mot à mot, il faut voir ce qu'ils ont voulu dire. Souvent le texte immédiat indique le sens: si Isaïe dit que le mont Sion est la plus haute montagne de la terre, le contexte explique qu'il s'agit non d'une hauteur physique, mais spirituelle en ce sens que de Sion vient la parole de Yahweh et que tous les peuples seront unis dans un royaume pacifique où Yahweh lui-même sera l'arbitre⁷. Il faut tenir compte aussi du contexte du livre et le changement dans la description peut expliquer le langage imagé: si d'après Is. 2, 2 et suiv., le temple de Jérusalem est le centre *culturel* des temps messianiques, il est dit en Is. 19, 19, qu'il y aura également en Égypte un autel de Yahweh. Le fait est que toutes ces images sont un moyen efficace de donner aux contemporains une idée à leur portée du salut messianique dépassant, dans sa réalité surnaturelle, toutes les conceptions naturelles et sensibles. Les prophètes prennent aussi leurs images de l'histoire passée ou présente de leur peuple: il s'ensuit souvent une description du salut messianique, comme d'une prérogative nationale. Dans ce cas, Israël apparaît, en tant que peuple élu et les païens en tant qu'ennemis de Dieu. Si le judaïsme postérieur a insisté sur le caractère nationaliste des prédictions messianiques il s'est mépris sur le sens, car les prophètes n'avaient pas manqué de remarquer que les biens spirituels constituaient l'essentiel des bénédictions messianiques⁸ et que la seule conversion intérieure pouvait garantir la participation aux biens de l'avenir messianique, non l'appartenance nationale au peuple élu⁹.

On connaît fort bien le manque de perspective qui caractérise les prédictions messianiques. Les développements de l'auteur ont le mérite de concrétiser ces vues dans des exemples nombreux tirés de l'Ancien et du Nouveau Testament. Il en est de même des conditions implicites ou explicites contenues dans les prédictions des prophètes. Personne, en effet, ne peut douter que l'annonce d'une punition divine

⁷ Is. 2, 2 et suiv.

⁸ Voir Is. 11, 9; 26, 2-3; 29, 18 et suiv.; 32, 3 et suiv.; Jer. 3, 17; 31, 33-34; Ez. 36, 25 et suiv.; Os. 2, 18 et suiv.

⁹ Voir Is. 1, 16 et suiv.; 6, 10; 7, 9; 10, 21-22; 28, 16; 30, 15; Jer. 3, 12 et suiv.; 3, 22; 4, 1 et suiv.; Ez. 3, 16 et suiv.; Os. 14, 2 et suiv.

n'implique sa réalisation qu'à la condition de l'endurcissement et du refus de la conversion: c'est ainsi que le judaïsme, en refusant le Messie, n'a pas hérité des biens messianiques et que Jérusalem et son temple ont été détruits.

La législation. — Ces développements contiennent une analyse très intéressante sur la structure du Pentateuque. Elle est basée, non sur la distinction des sources, mais sur la division de l'ouvrage (en 12 toledoth dans la Genèse, en 12 parties nettement discernables dans la seconde partie du Pentateuque) et sur l'emploi des chiffres 7 et 3 dans les collections des lois.

Le genre historique. — A bon droit l'auteur insiste sur le fait que l'histoire biblique est avant tout une histoire du salut (Heilsgeschichte) une histoire de la Révélation divine, une présentation des événements dans lesquels se réalisent les desseins de Dieu sur l'humanité. Or si tel est son objet essentiel, l'histoire biblique ne considère les faits historiques ou culturels qu'en fonction de l'histoire du salut et des desseins divins. C'est sous cet angle que le P. Schildenberger donne une belle explication du paradis terrestre, de la chute, des âges symboliques, des patriarches, de l'universalité relative du déluge. Les procédés littéraires, les traditions humaines ont fourni à l'auteur biblique les moyens d'exprimer, dans un langage intelligible aux contemporains, l'enseignement que Dieu a voulu donner¹⁰. Le grand intérêt des développements sur le genre historique vient de ce que l'auteur ne se contente pas d'affirmer que l'inerrance est sauve, mais que, courageusement, il essaye de déterminer concrètement, dans chaque cas, la part du jugement de l'écrivain sacré et la part du procédé littéraire.

Les sciences naturelles. — Déjà saint Augustin et saint Ambroise admettaient que l'écrivain sacré ne prétendait nullement enseigner les sciences naturelles: ils décrivent la nature d'après les apparences sensibles, s'en tenant aux conceptions de leur temps et de leur milieu. Bien que le concordisme devrait être mort aujourd'hui, il est bon de répéter ces choses car il renaît toujours sous une forme ou sous

¹⁰ « Die Inspiration liess ihn (den Verfasser) die Uberlieferung als *Aussagemittel* benutzen, und als solches musste sie nur geeignet sein, die irrtumlose heilsgeschichtliche Aussage auszudrücken » (p. 289).

une autre, en voulant ajuster à tout prix les données bibliques aux conclusions des sciences humaines.

La poésie hébraïque. — C'est surtout en ce domaine que les études de Gunkel ont été fructueuses. L'auteur en profite et donne une classification des Psaumes en hymnes, chants d'action de grâces, cantiques sur Sion, louanges, chants impéatoires, chants de confiance, chants prophétiques et chants sapientiaux.

La littérature sapientielle. — L'auteur donne un bref aperçu (trop bref peut-être) sur la sagesse en Israël et la doctrine de la rétribution et de l'au-delà avec une analyse du problème tel qu'il se présente dans le Qohelet¹¹.

Signalons enfin le chapitre consacré au *sens spirituel* (p. 392-470) : existence, nature, extension, espèces, valeur. Comment dégager le sens scripturaire ? Il est absolument nécessaire de faire d'abord une étude critique du texte et ensuite de le confronter avec les données dogmatiques (analogia fidei, magisterium Ecclesiae, Consensus Patrum, décisions des Congrégations romaines).

Les professeurs d'introduction biblique seront reconnaissants à l'auteur de leur avoir fourni cette abondante mine d'exemples pour les questions d'herméneutique. Même s'ils ne sont pas toujours d'accord avec lui pour toutes les interprétations de détail, ils apprécieront la sagesse de l'auteur qui n'exclut pas les vues plus larges de certains exégètes catholiques, même s'il se range lui-même à la solution qui lui semble la plus prudente¹².

II. — LES TEXTES.

En 1950 nous avons eu l'occasion de parler de la découverte de manuscrits hébraïques dans le désert de Juda¹³. Jusqu'ici on n'a pu en lire que des fragments publiés dans différentes revues. La

¹¹ Si le Qohelet ne prend pas en considération les textes antérieurs regardés comme un témoignage en faveur d'une croyance en la résurrection et en la vie auprès de Dieu, c'est que ces textes restent obscurs sur le mode et le temps de la résurrection (p. 366). On pourrait même ajouter que le témoignage lui-même est douteux, car les textes ne sont pas tellement clairs, voir R. TOURNAY, dans *R.B.*, 1949, p. 481 et suiv.

¹² Un exemple: le livre de Jonas. Il faudrait pourtant tenir compte de l'étude qu'en a publié A. FEUILLET, *Les sources du Livre de Jonas*, dans *R.B.*, 1947, p. 161-186; *Le sens du Livre de Jonas*, *ibid.*, p. 340-361; *Le Livre de Jonas*, dans *D.B.S.*, 4 (1948), p. 1104-1131.

¹³ *Revue de l'Université d'Ottawa*, 20 (1950), p. 207 *-210 *.

publication que viennent de commencer les Américains¹⁴ nous invite à revenir sur la question pour présenter les textes déjà publiés. En dehors d'un certain nombre de fragments¹⁵ il s'agit de 11 rouleaux: 5 en possession des moines syriens du couvent de Saint-Marc à Jérusalem et 6 en possession de l'Université hébraïque de Jérusalem. Si désormais on ne parle plus que de 7 documents, c'est que certains rouleaux d'abord non déroulés se sont révélés comme la suite d'autres rouleaux déjà identifiés. Ces documents contiennent:

1. Le Livre d'Isaïe complet (DSJa).
2. Le commentaire d'Habacuc (DSH).
3. Le manuel de discipline sur 2 rouleaux (DSM).
4. L'Apocalypse de Lamech (DSL).
5. La Guerre des fils de la lumière contre les fils des ténèbres (DSW).
6. Les chants d'action de grâces sur 3 rouleaux (DST).
7. Un texte incomplet d'Isaïe (DSJb)¹⁶.

Le premier volume publié par les Américains contient *Le Livre d'Isaïe* et le commentaire d'Habacuc¹⁷. Relativement peu chère, la publication se présente de façon exemplaire, donnant d'un côté la reproduction photographique des rouleaux, de l'autre la transcription en caractères d'imprimerie.

Le Livre d'Isaïe est précédé d'une introduction dans laquelle on nous dit: « Our aim has been to supply the objective data for the study of the texts, and to leave matters of conjecture to the reader » (p. XII). On ne peut que louer cette probité scientifique des éditeurs et, somme toute, la publication est une réussite. Pourtant la perfection n'est pas de ce monde et la transcription ne semble pas aussi exacte que le veulent les auteurs, comme il ressort d'une étude minutieuse faite par Barthélemy¹⁸: photo imparfaite de la colonne douze

¹⁴ Les Américains ont prévu la publication des textes en possession des Syriens; Sukenik, celle des textes de l'Université hébraïque de Jérusalem.

¹⁵ Voir *Revue de l'Université d'Ottawa, é.c.*, p. 208*.

¹⁶ Les abréviations sont de M. BURROWS dans l'édition qu'il donne de ces documents et à laquelle il donne le titre de *The Dead Sea Scrolls*.

¹⁷ M. BURROWS, *The Dead Sea Scrolls of the St. Mark's Monastery*, vol. I, *The Isaiah Manuscript and the Habakkuk Commentary*, New Haven, American Schools of Oriental Research, 1950, XXIII p., 61 planches, prix: \$5.

¹⁸ D. BARTHELEMY, *Le grand rouleau d'Isaïe trouvé près de la Mer Morte*, dans *R.B.*, 57 (1950), p. 530-549.

du manuscrit traversée sur toute sa hauteur par une grande couture postérieure à l'écriture du manuscrit et où les deux bords du cuir chevauchent légèrement, ce qui nous fait perdre une ou deux lettres de chaque ligne; de là, dans la transcription, des lectures conjecturales pour les lettres illisibles ou absentes. Malgré ces imperfections il faut savoir gré aux éditeurs de nous avoir fourni assez rapidement le texte d'Isaïe qu'on attendait avec impatience, ce qui nous permet de le confronter avec le texte reçu.

Déjà les publications partielles ont montré que le texte nouveau est « substantially that presented considerably later in the TM », comme on lit chez M. Burrows dans l'introduction de son édition (p. XIII). De fait, les variantes ne sont pas d'importance pour le sens du texte, sauf quelques-unes qui permettent de le considérer comme le témoin d'une tradition distincte de celle du TM¹⁹. Notons quelques-unes de ces variantes caractéristiques qui témoignent peut-être d'une tradition ancienne volontairement éliminée par les Sophérim²⁰. Is. 19, 18: parmi les 5 villes d'Égypte parlant la langue de Canaan le prophète cite 'Ir Haberes (la ville du destructeur) d'après TM; DSJa lit: 'Ir Haberes (la ville du soleil: Heliopolis), déjà attesté par certaines versions²¹. Is. 49, 24: Jahweh se compare à un homme *puissant et fort* ('ārīs propr. brutal, tyran). Ce terme, qui a dû sembler indécent aux massorètes, est devenu, par des modifications graphiques infimes, juste son contraire; *sadiq (juste)* au mépris du contexte (voir v. 25). La leçon originale avait été conservée par les versions²². Is. 52, 14: exemple d'une tradition évincée par le TM. Il s'agit du serviteur de Jahweh: « De même que beaucoup demeuraient atterrés devant tes malheurs — parce que son aspect n'avait rien d'humain (*mishhat* = destruction) et sa forme plus rien des fils d'Adam — ainsi il fera l'aspersion des peuples sans nombre . . . « A la place de ce hapax *mishhat*, DSJa lit *mishhati* (= onction) et le sens de la phrase devient messianique: « Tandis que beaucoup demeuraient atterrés

¹⁹ HEMPEL, dans *Z.A.W.*, 62 (1949-1950), p. 246 et suiv.; BARTHELEMY, dans *R.B.*, 57 (1950), p. 544: cet auteur croit même pouvoir conclure des variantes 41, 2; 42, 1; 51, 5; 52, 14; 53, 11, à une tradition messianique que ne partage pas le T.M. (p. 546-549).

²⁰ BARTHELEMY, *l. c.*, p. 545.

²¹ Vulgate, Symmaque, version arabe.

²² LXX, Vulgate, Syrienne.

par tes malheurs, Moi, par mon onction, je lui donnais une prestance plus qu'humaine, sa splendeur éclipsait les fils d'Adam. Ainsi fera-t-il l'aspersion des peuples sans nombre²³ . . . » Les variantes d'Is. 51, 1 et 5 convergent dans le même sens: accentuation de la portée messianique dans DSJa ou atténuation de ce sens dans TM. Et Barthélemy de conclure: « Ou bien les Sophérim ont voulu réduire la portée messianique de certains textes prophétiques, probablement pour des raisons de controverse avec telle ou telle secte. Ou bien l'espérance messianique des milieux sectariens a déteint sur le texte des manuscrits qu'ils utilisaient. »

Le second document contenu dans le premier volume des *Dead Sea Scrolls* est le *Commentaire d'Habacuc* (DSH, dont on n'avait jusqu'ici que des publications partielles²⁴. C'est W. H. BROWNLEE qui présente le texte intégral dans les planches LV-LXI²⁵. On s'est demandé si cet opuscule est un commentaire ou un midrash. Brownlee, Dupont-Sommer, Hempel répondent dans le premier sens, Kuhn, Van der Ploeg, Seeligmann dans le second²⁶, mais Brownlee d'un côté reconnaît l'emploi des principes exégétiques propres aux midrashim et de l'autre Van der Ploeg écrit: « si par midrash on entend toute étude et interprétation de la Bible²⁷ ».

Le commentaire ne porte que sur les chapitres 1 et 2 du livre. Est-ce la confirmation de la thèse critique depuis Stade qui voit dans le « Psaume » du chapitre 3 un écrit d'une autre main²⁸? Mais on sait que la critique même en avait de nouveau reconnu l'authenticité

²³ BARTHELEMY, *l. c.*, p. 546-547. Pour Is. 53, 11, voir *Revue de l'Université d'Ottawa*, 20 (1950), p. 209*, n. 20.

²⁴ E. L. SUKENIK, *Megilloth Genuzzoth II* (Jérusalem, Bialik Fonds, 1950) p. 85 et suiv. et pl. XVIII-XX (en transcription et fac-similé).

²⁵ Une traduction a été faite par J. VAN DER PLOEG dans *Bi. Or.*, 8 (1951), p. 5 et suiv.

²⁶ DUPONT — SOMMER, *Aperçus préliminaires sur les Manuscrits de la Mer Morte*, Paris 1950, p. 35 et suiv.; HEMPEL, dans *Z.A.W.*, 62 (1949-1950), p. 264 et suiv.; KUHN, dans *Z.Th.K.*, 47, p. 208 et suiv.; VAN DER PLOEG, dans *Ex Oriente Lux*, 11 (1949-1950), p. 60; SEELIGMANN, dans *Bi. Or.*, 6 (1949) p. 5-6.

²⁷ *Bi. Or.*, 8 (1951), p. 2.

²⁸ DUPONT — SOMMER, *Aperçus préliminaires sur les Manuscrits de la Mer Morte*, p. 35 et suiv., J. ROBERTS, *The Jerusalem Scrolls*, dans *Z.A.W.*, 62 (1949-1950), p. 231; A. PARROT, dans LODS, *Histoire de la Littérature hébraïque et juive*, Paris 1950, p. 1030.

dans les derniers temps²⁹. Il se peut que le contenu du chapitre 3 se prêtait moins au but du commentaire³⁰.

Le commentateur donne une explication à la fois historique et doctrinale de la prophétie. Le trait le plus caractéristique c'est que le « juste » et le « méchant » du prophète (1, 4) sont personnalisés dans le commentaire où ils deviennent respectivement le « Docteur de justice » et le « prêtre pervers ». Au premier, Dieu a fait connaître « tous les mystères des paroles de ses serviteurs les prophètes », le second a pactisé avec les ennemis du peuple, accomplissant dans la Cité (= Jérusalem) des « œuvres d'abomination », « souillant le sanctuaire de Dieu ». Mais « au jour du jugement Dieu détruira en un jour tous les adorateurs du bois, de la terre, le méchant ».

Quant à déterminer les circonstances historiques c'est une grosse difficulté. Un exemple suffit à en montrer toute la complexité. Il est question dans le commentaire à 1, 12-13, d'une « maison d'Absalon ». S'agit-il d'Absalon fils de David, employé symboliquement comme le pensent Brownlee et Van der Ploeg ou bien est-ce le nom d'une famille contemporaine soit d'Absalon de I Macc. 11, 70; 13, 11; II Macc. 11, 18, soit le fils d'Hyrcean I^{er} du même nom? Nous prenons note cependant de l'essai de datation de Dupont-Sommer. Son point de départ est la catastrophe à laquelle il est fait allusion au sujet de 2, 15 et qui est mise en relation avec la fête de l'Expiation en laquelle eut lieu³¹ la conquête de Jérusalem par Pompée en l'an 63 avant Jésus-Christ. Comme déjà Tournay³², il identifie les « Kittim » du commentaire avec les Romains. Le « prêtre pervers » serait Aristobule II, fait prisonnier d'abord en 63, puis en 56 et finalement mort par le poison en 49. En d'autres endroits son frère Hyrcean II (40 av. J.-C.) est supposé vivant, ce qui reporterait la date de composition avant l'an 40 av. J.-C. Le « Docteur de Justice » mort avant l'an 63, mais qui reviendra comme juge au dernier jour³³, reste indéterminé par Dupont-Sommer³⁴.

²⁹ Ainsi Bentzen, Eissfeldt, Elliger, Humbert, Sellin, Weiser.

³⁰ Voir G. R. DRIVER, *New Hebrew Scrolls*, dans *Hibbert Journal*, 49 (1949-1950), p. 14; VAN DER PLOEG, dans *Bi. Or.*, 8 (1951), p. 4b.

³¹ JOSÈPHE, *Ant.* XIV, 4, 3 et 16, 4.

³² *R.B.*, 56 (1949), p. 211, n. 2. L'auteur s'appuie sur Dan. 11, 30.

³³ Commentaire à 1, 12.

³⁴ DUPONT — SOMMER, *Aperçus préliminaires sur les Manuscrits de la Mer Morte*, p. 35 et suiv.

Le troisième document paru est le *Manuel de Discipline* (DSM)³⁵. A cause de certaines difficultés avec le rouleau araméen le volume 2 n'a pu être achevé et pour ne pas trop retarder la publication, M. Burrows s'est contenté de présenter dans le second fascicule le texte de ce manuel, à savoir les photographies et la transcription, remettant à plus tard la publication de l'introduction. Malheureusement le commencement du manuel, soit les 2 premières colonnes et les restes des 4 suivantes, n'ont pu être jointes à cette publication³⁶. Une traduction latine a été faite par J. T. Milik³⁷. Ce document contient des prescriptions d'une secte juive dans laquelle les fidèles « passent dans l'Alliance » dont sont dépositaires les prêtres, « fils de Sadoq ». La vie de cette communauté se trouve réglementée par une série de préceptes religieux et moraux. Le trait caractéristique doit être l'adhésion donnée aux « enfants de lumière » et la haine vouée aux « enfants des ténèbres ». En tous cas le document est du plus grand intérêt pour l'histoire de la religion d'Israël et surtout pour la doctrine et la mentalité juive avant l'activité de saint Jean-Baptiste et l'avènement de Notre-Seigneur.

Pour la date de composition le R. P. de Vaux propose le règne d'Alexandre Jannée (103-76)³⁸.

* * *

Le livre d'un spécialiste des manuscrits bibliques nous invite à revenir sur quelques problèmes posés par la découverte des manuscrits. Dans ce livre³⁹ P. Kahle nous donne un discours tenu en 1950 à Munster (p. 1-52), suivi des Addenda (53-81).

1° Pourquoi les manuscrits ont-ils été déposés dans la grotte ? Sukenik⁴⁰ est resté fidèle à son hypothèse: il s'agit d'une genizah dans laquelle on remettait les textes sacrés usagés et hors service. Il

³⁵ M. BURROWS, *The Dead Sea Scrolls of St. Mark's Monastery*, vol. II, 2, *Plates and Transcription of the Manual of Discipline*, New Haven 1951, XI planches.

³⁶ On sait que ces 2 colonnes du manuscrit et ces restes ont été trouvés dans la cachette et acquis par le Musée Rockefeller, voir R. DE VAUX, dans *R.B.*, 57 (1950), p. 426 et suiv.

³⁷ J. T. MILIK, *Manuale Disciplinæ*, dans *V.D.*, 29 (1951), p. 129-158.

³⁸ R. DE VAUX, *A propos des manuscrits de la Mer Morte*, dans *R.B.*, 57 (1950), p. 427-29.

³⁹ P. KAHLE, *Die hebräischen Handschriften aus der Höhle*, Stuttgart, Kohlhammer, 1951, XI-92 p., 12 planches, prix: DM 11, 20.

⁴⁰ Dans *Megilloth Genuzoth II*, Jerusalem 1950, p. 21-22.

se base sur le fait que DSJa, DSJb (p. 81), ainsi que DSM et DST (p. 26) ont été déposés dans la cachette en assez mauvais état et que le Talmud prévoyait pour ces cas la conservation dans des jarres. P. Kahle avait d'abord admis cette possibilité⁴¹, mais depuis il a laissé tomber cette hypothèse⁴² et pense, avec la plupart des auteurs, à une cachette occasionnée par une guerre ou une persécution, comme le suggère d'ailleurs la grotte des manuscrits très éloignée de toute synagogue⁴³.

2° Âge des manuscrits. Hors la datation tardive (Lacheman — Zeitlin — Orlinsky) assez peu suivie, il reste trois principales opinions: soit du 3^e au 2^e siècle⁴⁴, soit de 150 à la fin de l'ère ancienne⁴⁵, soit au début de l'ère chrétienne⁴⁶. Les critères qui ont servi à la datation sont tirés de la paléographie, de la grammaire et du contenu.

Quant aux arguments paléographiques P. Kahle se montre plutôt sceptique⁴⁷. C'est que leur valeur dépend des documents servant de point de comparaison et dont la date est certaine. Ces documents sont les Ostraka de Lakish (environ 590 av. J.-C.), les papyrus d'Élephantine (5^e siècle av. J.-C.), ceux d'Edfu (3^e s.) et le papyrus Nash (2^e s. de notre ère d'après Cook; 1^{er} s. d'après Burkitt; entre 150 et 50 av. J.-C. d'après Albright). Albright ayant pris l'écriture du papyrus Nash comme point de départ, il est facile à P. Kahle de prouver la fragilité de cette argumentation, car aucun des textes apportés par Albright pour la comparaison ne peut être daté avec certitude et, à son avis, les arguments tirés de la paléographie ne peuvent fournir une date certaine pour le papyrus Nash. Il admet pourtant une date plus ancienne que celle avancée par Cook, en raison du contenu. C'est pourquoi il reste favorable à la date d'Albright sur l'antiquité des manuscrits, pour DSJa du moins avant 70 de notre ère, même s'il

⁴¹ Dans *T.L.Z.*, 1949, p. 94.

⁴² *Die hebräischen Handschriften aus der Höhle*, p. 14.

⁴³ H. E. DEL MEDICO semble être le seul qui ait repris cette hypothèse dans *Dieu Vivant*, 19 (1951), p. 119-126: *Peut-on dater les manuscrits de la Mer Morte?* Son argumentation suppose une action des dirigeants de la communauté juive contre les écrits apocalyptiques des zélotes avec leurs espérances accrues par l'éruption volcanique de l'an 79 ou le tremblement de terre de l'an 115. Il se réfère à *DST*, 3, 9-14. Argumentation bien fragile.

⁴⁴ E. SUKENIK, *Megilloth Genuzoth II*, p. 7 (alors que *M.G. I*, p. 14: après 70 de notre ère), R. DE VAUX, dans *R.B.*, 56 (1949), p. 595.

⁴⁵ *Albright, Dupont, — Sommer, Trever, Tournay.*

⁴⁶ *Vermes, Reider, Teicher.*

⁴⁷ *L. c.*, p. 5 et suiv.

nie l'efficacité de la preuve paléographique⁴⁸. Le fait est que les spécialistes en paléographie hébraïque arrivent à des conclusions très différentes et divergentes et cela suffit à rendre quelque peu sceptique.

Un autre argument est fourni par l'orthographe des manuscrits. Alors qu'au début certains critiques croyaient trouver un argument en faveur de la date tardive dans l'emploi fréquent de la *scriptio plena*⁴⁹, P. Kahle y trouve un point d'appui pour une certaine antiquité. Il semble que les LXX aient eu des textes hébraïques dépourvus en grande partie des *matres lectionis*. L'usage fréquent de la *scriptio plena* a dû s'imposer en un temps où beaucoup de Juifs s'occupaient d'hébreu, qu'ils n'avaient pas beaucoup étudié auparavant. Ce doit être le temps de l'insurrection des Macchabées. Pour ceux qui commençaient alors d'étudier l'hébreu, on pourvoyait le texte consonantique de lettres vocaliques (*matres lectionis*) pour leur faciliter la lecture des textes consonantiques non vocalisés⁵⁰.

Kahle étudie la question linguistique des manuscrits, surtout en DSJa⁵¹. Une des caractéristiques grammaticales du texte de DSJa est la forme du suffixe 2 sg. m. -kh et du suffixe 3 sg. f. et pl. -h', ce qui suppose la prononciation -kā et -āhā (donc comme TM), alors que les textes pré-massorétiques, les transcriptions et la vocalisation palestinienne ont -ak et -ah. De là on a tiré argument pour la date tardive du manuscrit. Or Kahle lui-même avait écrit dans *The Cairo Geniza* (1947), p. 95ss. que -ka du TM était une innovation d'après une correction analogue en arabe dans la lecture du Coran. Maintenant⁵² Kahle a corrigé son opinion sur la foi des rouleaux découverts et pense que les massorètes ont plutôt renoué avec la tradition ancienne et n'ont pas créé autant de formes nouvelles qu'il l'avait cru d'abord. C'est ce que dit Hempel qui admet une double tradition dans la prononciation⁵³, mais d'après Kahle, il reste que les

⁴⁸ P. Kahle distingue entre la date des manuscrits et le dépôt dans la grotte qu'il place aux environs du 3^e s. après J.-C. (*l.c.*, p. 57).

⁴⁹ Encore G. R. DRIVER, *New Hebrew Scrolls*, dans *Hibb. Journ.*, 49 (1949-1950), p. 19 croit devoir les remettre après le temps d'Origène et de saint Jérôme, ou la *scriptio plena* aurait seulement commencé à être employée.

⁵⁰ *L.c.*, p. 76.

⁵¹ *L.c.*, p. 26 et suiv.; 72 et suiv.

⁵² *L.c.*, p. 73-74.

⁵³ *Z.A.W.*, 62 (1949-1950), p. 254.

manuscrits ont été influencés par l'exemple arabe dans la reprise des voyelles finales.

Comme on le voit, la datation certaine ne trouve pas d'arguments inattaquables dans les manuscrits eux-mêmes. C'est pourquoi Kahle s'appuie plutôt sur la date probable du dépôt des manuscrits, qui eux-mêmes peuvent être plus anciens. Le dépôt dut être fait avant le 4^e siècle ap. J.-C., car on n'a trouvé aucun texte sur parchemin, mais seulement sur cuir ou papyrus. Or la Genizah du Caire, avec certains textes du 5^e siècle, contenaient surtout des fragments sur parchemin et papier; si donc le dépôt avait été fait au 4^e siècle ou plus tard on aurait dû trouver des fragments de parchemin. D'autre part le dépôt n'a pas été fait avant le 2^e siècle, car on a trouvé des papyrus portant une écriture sur les deux côtés ce qui suppose des *codices*, non des rouleaux. Or des manuscrits sous forme de *codices* ne sont pas connus en Orient avant le 2^e siècle ⁵⁴. Parmi les autres arguments citons encore celui du fragment qui porte des lettres syriaques en *estrangelo*, écriture qui n'est pas possible avant le 1^{er} s. après J.-C. ⁵⁵.

Pour conclure disons qu'on lira avec intérêt ces discussions d'un savant tel que Kahle. Mais ces discussions entre spécialistes prouvent aussi que ces derniers ne sont pas à l'abri d'erreurs et que des découvertes, telles que celles dont il est question, peuvent amener bien des savants à reconsidérer des opinions critiques jugées acquises.

* * *

L'édition annoncée du *Nouveau Sabatier* qui doit contenir les restes de la *Vetus Latina* ⁵⁶ est en voie de réalisation. Nous avons en main le premier fascicule avec une introduction de 33 pages et le texte de Genèse 1, 1-9, 14 ⁵⁷. En feuilletant cette nouvelle livraison on peut se rendre compte qu'elle tient les promesses faites: splendide

⁵⁴ *L. c.*, p. 57-59.

⁵⁵ Notons que G. ZUNTZ, dans *T.L.Z.*, 1951, p. 161-162, a infirmé l'argumentation de l'auteur en prouvant que le parchemin a été inventé au 2^e s. av. J.-C. et seulement les parchemins en forme de *codices* datent du 2^e s., plus exactement du 1^{er} s. ap. J.-C. Il s'agirait alors de prouver que les fragments en question viennent d'un *codex*.

⁵⁶ *Revue de l'Université d'Ottawa*, 20 (1950), p. 205*.

⁵⁷ *Vetus Latina Die Reste des alateinischen Bibel*. Nach Petrus Sabatier new gesammelt und herausgegeben von der Erzabtei Beuron. 2. Genesis in-4 de 33*-128 p., prix DM 35.

typographie, présentation nette et aérée, disposition claire et facile à lire. On ne peut regretter qu'une chose, c'est qu'un tel travail soit obligé de lancer sur la deuxième page de la couverture un S.O.S. financier. L'édition du texte est présentée en trois registres superposés: le registre supérieur donne le texte, ou mieux les textes, le registre médian apporte l'appareil critique, le registre inférieur aligne les témoins.

Le texte de la *Vetus Latina* (sigle L) avec ses variantes essentielles, disposées en dessous du texte principal, se lit entre deux autres textes ajoutés à l'édition: au-dessus celui des *Septante*, d'après l'édition d'A. Rahlfs, comportant lui-même les variantes qui ont des correspondants dans la *Latine*: en dessous celui de la Vulgate (sigle H) d'après l'édition de Dom Quentin. D'un coup d'œil, sans être obligé de recourir aux éditions de ces deux textes, on peut donc découvrir l'origine d'une leçon ou d'une variante.

Le registre de l'apparat critique est ordonné d'après les textes de la *Latine* insérés dans le schéma supérieur: les variantes avec leurs témoins suivent l'ordre du texte, après quoi viennent les variantes qui n'ont pas été admises dans le texte lui-même. Un sigle (G ou M) indique l'original suivi par le témoin.

L'apparat des témoins complète la page: citation objective des différentes leçons qui ont servi à l'élaboration des types latins du registre supérieur et de l'apparat critique du registre intermédiaire. Cette présentation des textes des témoins permet de contrôler le choix critique des leçons, car tout ce qui nous a été conservé des fragments des textes latins préhiéronymiens, soit dans les manuscrits, soit dans les citations patristiques, y est fidèlement reproduit.

Il n'y a pas à revenir sur les services que rendra cette édition aux exégètes auxquels les publications critiques de ces textes sont inaccessibles. On éprouvera un véritable plaisir à manier ce *Nouveau Sabatier* quand on s'est donné la peine de comprendre les sigles: d'un coup d'œil on aperçoit tous les éléments nécessaires au choix critique et à la valorisation d'un texte donné de la *Vetus Latina*: les différentes familles basées sur leurs témoins et leurs attaches avec

le texte grec ou massorétique et la Vulgate. Mieux qu'un long article cette édition rend compte de la variété des anciens textes et de la nécessité d'une décision autoritaire de l'Église pour mettre fin à cette prolifération de variantes, par l'imposition d'un texte officiel.

Albert STROBEL, o.m.i.

Bibliographie

Comptes rendus bibliographiques

Dom JACQUES DUPONT. — *Essais sur la Christologie de saint Jean*. Bruges, Abbaye de Saint-André, 1951. 21,5 cm., 319 p.

Cet ouvrage, qui porte comme sous-titre *Le Christ, Parole, Lumière et Vie. La Gloire du Christ*, précise la pensée de saint Jean, qui désigne Jésus comme étant le Logos: dans sa préexistence, lorsqu'il était auprès du Père et concourait à l'œuvre de la création; venu ensuite parmi nous pour éclairer le monde et se manifester alors comme Logos de vie; descendant enfin du Ciel au dernier jour comme Logos exterminateur des ennemis de Dieu.

Il est intéressant de retracer les sources d'inspiration de saint Jean, au moment où il emploie le mot Logos. Sans prétendre réduire sa pensée à ce qui existait avant lui, l'étude de ses antécédents peut aider à comprendre ce qu'il a voulu dire. Sans s'attarder aux stoïciens, à l'école platonicienne, à l'éclectisme philonien, aux conceptions religieuses venues de l'Iran ou aux croyances populaires du monde hellénistique en un Hermès sauveur, l'auteur cependant examine toutes les idées courantes dans la chrétienté du premier siècle.

Dans la partie du volume, intitulée *Jésus-Christ, Parole de Dieu*, l'auteur traite de cette expression dans le message des prophètes de l'Ancien Testament et dans l'Église naissante. Sous le titre *Jésus-Christ, Lumière du monde*, il considère les enfants de lumière, les maîtres de lumière et la Lumière elle-même. Un troisième chapitre intitulé *Jésus-Christ, Vie des croyants* traite de la vie éternelle, dans la littérature apocalyptique et didactique du judaïsme, dans les *Actes des Apôtres*, dans saint Paul et surtout dans saint Jean, dont il développe la pensée sur le royaume et sur le Christ, Source de vie. Enfin, il est question de la *Gloire du Christ* en faisant appel à trois contextes littéraires différents: le culte, la prophétie messianique et l'eschatologie apocalyptique. Cette gloire, que le Christ reçoit de son Père, serait, non une propriété inhérente à la nature divine, mais une prérogative du Fils de Dieu dans Sa mission rédemptrice et salvatrice.

Bien que destiné d'abord à un auditoire d'étudiants en théologie assez familiers avec l'Écriture, ce volume, qui définit le Christ dans la fonction qu'il exerce à l'égard des hommes, évite soigneusement les argumentations purement techniques et s'adresse réellement moins aux spécialistes qu'aux fidèles en général, qui y trouveront profit pour leur foi et leur piété.

Henri SAINT-DENIS, o.m.i.

* * *

L. CERFAUX. — *Le Christ dans la Théologie de saint Paul*. Paris, les Éditions du Cerf, 1951. 22,5 cm., 435 p., (Lectio divina 6).

On pourrait construire la christologie paulinienne tout d'un bloc; mais il y a toujours danger que l'agencement provienne beaucoup plus du constructeur que de saint Paul lui-même, quand bien même les matériaux seraient de celui-ci. Or

quand il s'agit de comprendre la pensée de quelque auteur, même inspiré, l'ordre de ses idées compte plus que leur reproduction matérielle. Le présent ouvrage de théologie biblique, ayant voulu se plier d'aussi près que possible à la synthèse christologique de saint Paul, la découvre se constituant en reprises successives autour d'idées différentes.

Les épîtres pauliniennes (l'ép. aux Hébr. n'a pas été considérée) nous livrent ainsi plusieurs synthèses de christologie: les mêmes idées fondamentales reviennent, mais accordées à un nouveau thème. En voici l'ordre chronologique: le Christ apparaît d'abord (I et II Thess., I Cor., XV) comme « l'acteur » du salut, comme celui qui inaugure les temps nouveaux ou eschatologiques par sa résurrection et sa mort et qui par les mêmes faits entraîne les chrétiens vers le salut; puis (les grandes épîtres) il se présente comme l'inspirateur actuel de la vie chrétienne, son influence insuffle présentement aux chrétiens vie, sainteté, grâce, il leur devient ainsi assez intime pour qu'on puisse dire qu'il est la vie même du chrétien; à la fin (épîtres de la captivité), se dévoile le mystère du Christ; l'attention se porte sur sa personne même comme centre du mystère du plan de Dieu, et alors éclate en plein relief la divinité de Jésus.

On ne peut, semble-t-il, nier l'existence chez saint Paul, de ces reprises successives de sa doctrine christologique. Mais la question reste toujours de déterminer jusqu'à quel point elles sont le fruit d'une réflexion plus approfondie, ou seulement le résultat des circonstances qui l'amènèrent à exposer plutôt tel aspect que tel autre. Car il ne faut tout de même pas oublier que les épîtres pauliniennes sont des écrits de circonstances. M. Cerfaux pense que les trois synthèses représentent un certain approfondissement dans l'esprit de saint Paul. Qu'on se garde, en tous cas, et l'A. en avertit loyalement, de croire que Paul ne serait arrivé que peu à peu à dégager ce qui constitue le secret de la personne et de l'œuvre de Jésus-Christ, c'est-à-dire sa divinité. En effet, non seulement elle a été l'objet de la révélation que Dieu a faite à Paul au moment de sa conversion, mais elle a été le thème de sa première prédication. Aussi, s'il n'en parle que peu dans ses premiers écrits, il faut conclure que ces écrits de circonstances ne livrent pas toute sa pensée ni tout son enseignement concernant le Christ.

L'ouvrage de M. Cerfaux n'est pas de théologie élémentaire: il suppose une assez grande familiarité tant avec la théologie en général qu'avec l'exégèse et la théologie biblique. A propos de ces deux dernières, l'A., sous le couvert de l'exégèse et de la théologie biblique en général, vise souvent des positions non catholiques, et nous n'en sommes pas avertis; on pourrait croire que l'exégèse catholique ou n'existe pas ou qu'elle se serait aventurée en des positions dont elle aurait à revenir. Ce qui serait, je pense, dépasser l'intention de l'A.

On ne peut que recommander ce livre au théologien, à celui qui veut être théologien complet. Celui-ci (et par son intermédiaire, l'enseignement chrétien) ne doit pas se contenter de textes partiels, mêmes replacés dans leur contexte immédiat, il doit encore davantage tirer profit des grands ensembles qu'on découvre chez les auteurs inspirés: sa synthèse intégrale adhèrera d'autant à la vérité divine. Parmi ces idées centrales que met en relief M. Cerfaux, mentionnons la résurrection du Christ: dans la perspective de Paul, c'est le grand mystère du Rédempteur et donc de la vie chrétienne; bien loin d'abolir les autres et surtout celui de la mort, il les suppose, les englobe, mais aussi les domine.

Une autre idée qui vient de l'avant, c'est celle de l'efficace salutaire attribuée au Christ mort et ressuscité, efficace spirituelle qui fait de l'humanité de Jésus la cause, l'origine de toute vie spirituelle, de toute sanctification; et comme

cause efficiente, elle se reproduit dans les chrétiens; cette ressemblance les configure à la Tête du corps mystique. C'est ce qui fait que le Christ vit en nous, que nous le portons, qu'il est notre vie, que nous sommes en lui, et autres expressions bien connues. On voit quel sens leur attribuer: pour l'A. elles se rattachent toutes à cette efficence profonde qu'exerce le Christ spirituel (fait esprit vivifiant par la résurrection). Je crois en effet que cette explication n'est pas moins profonde que n'importe quelle autre et qu'elle a l'avantage d'être métaphysiquement intelligible. J'ai déjà essayé de montrer théologiquement en partant de la plénitude de grâce du Christ, comment l'efficence de son humanité produisait les effets dont parle saint Paul¹. Il fait plaisir de constater que cette explication rencontre les données de la théologie biblique.

Cette efficence de l'humanité du Christ, est-elle autre chose que cette causalité instrumentale que les Pères grecs et saint Thomas ont attribuée à la chair du Christ et à ses mystères? Et alors cette causalité instrumentale entendue au sens d'une vraie efficence doit être réhabilitée auprès de certains théologiens qui la considèrent, les uns comme un « théologoumène spécial au thomisme² », les autres, comme pratiquement synonyme de causalité méritoire³. L'exégèse tend à retrouver chez saint Paul cette efficence instrumentale de l'humanité du Christ⁴.

Il ne peut être question de repasser et de discuter ici tant d'autres points intéressants et instructifs. Je ne prétends pas ajouter à la réputation de M. le professeur L. Cerfaux; il la maintient encore et on ne perdra pas son temps à le lire et à l'étudier.

Jacques GERVAIS, o.m.i.

* * *

Th. M. VLAMING. — *Prælectiones Juris Matrimonii ad normam C.I.C.* . . . quarto edidit L. Bender, o.p. Bussum in Hollandia, Paulus Brand, 1950. 25 cm., xx-576 p.

Le R. P. L. Bender, o.p., professeur à l'Angelicum, vient de publier la quatrième édition des *Prælectiones Juris Matrimonii* de Th. M. Vlaming, dont la troisième édition paraissait au lendemain, pourrait-on dire, de la promulgation du Code de Droit canonique. On n'est donc pas surpris de lire dans la préface de la dernière édition que plusieurs points ont été corrigés, d'autres ajoutés: en trente ans, les développements du traité du mariage ont largement dépassé l'œuvre de Vlaming.

Félicitations à l'auteur de nous avoir donné une traité avant tout canonique et complet du mariage. Sans doute la théologie morale du mariage n'est pas mise de côté; mais elle vient à titre de complément, ce qui amènera l'auteur à toucher, à l'occasion, certains problèmes d'actualité. Pour ne donner qu'un exemple, signalons (p. 458-462) la question de l'insémination artificielle.

Le père Bender retient l'ordre du Code. Un motif pratique sans doute lui a fait reporter à la fin du traité des empêchements la question nécessairement longue, mais fort bien élaborée, des dispenses.

Sur les questions disputées, on peut ne pas partager les opinions du professeur de l'Angelicum, mais il faut reconnaître qu'il sait défendre avec de sérieux arguments ses positions.

¹ Voir *Revue de l'Université d'Ottawa*, 16 (1946), p. 189*-209*.

² Jean RIVIÈRE, *Le Dogme et la Rédemption dans la Théologie contemporaine*, 1948, p. 376 en note.

³ Paul GALTIER, *De Incarnatione or Redemptione*, 1947, p. 325.

⁴ Voir S. LYONNET, s.j., dans *Biblica*, 1951, fasc. 3, p. 436-437.

Prælectiones Juris Matrimonii constituent entre les mains des professeurs et des étudiants, et aussi des prêtres, du ministère, un excellent instrument de travail, remarquable de clarté et de précision. Sachons gré au Père Bender d'avoir étendu à un usage plus universel l'œuvre de Vlaming, en laissant tomber les questions de droit particulier, qui n'intéressaient directement que les lecteurs néerlandais.

Souhaitons à la prochaine édition l'absence de fautes de typographie, trop nombreuses dans un ouvrage de si haute qualité.

Louis-Ph. VÉZINA, o.m.i.

* * *

Actas del primer congreso nacional de filosofía, Mendoza, Argentina, Marzo 30 — Abril 9, 1949. [Mendoza], Universidad nacional de Cuyo, [1950]. 3 vols., 26,5 cm.

M. Luis Juan Guerrero, secrétaire des actes du congrès de Mendoza, Argentine, vient de terminer la préparation de ces trois forts volumes, d'un grand intérêt. Le volume premier donne tout d'abord les documents officiels concernant le congrès, la liste des membres du congrès, le programme, les allocutions d'ouverture et de clôture du congrès. Viennent ensuite les rapports eux-mêmes, traduits en espagnol lorsque les auteurs les ont rédigés en anglais ou en allemand. Les différentes sessions plénières portaient sur *la philosophie dans la vie de l'esprit, la personne humaine, l'existentialisme, la philosophie contemporaine, la philosophie et la cité humaine* et une séance pour commémorer les centenaires de Suarez, Goethe, Varona et en hommage à la mémoire de Krueger, de Ruggiero et de M^{sr} Grabmann.

Le deuxième volume est consacré aux sessions particulières sur la métaphysique, la situation actuelle de la philosophie, la philosophie de l'existence, la logique et la gnoséologie, l'axiologie et l'éthique et la psychologie. Le volume trois porte également sur les sessions particulières: esthétique, épistémologie et philosophie de la nature, philosophie de l'histoire, la culture et la société, philosophie de l'éducation, philosophie du droit et la politique, histoire de la philosophie, philosophie argentine et américaine.

Cette simple énumération des sujets généraux montre déjà la richesse de ce monumental ouvrage auquel ont collaboré des philosophes d'Allemagne, d'Argentine, de Bolivie, du Brésil, du Canada, du Chili, de la Colombie, de l'Espagne, des États-Unis, de la France, de l'Angleterre, de l'Italie, du Mexique, du Pérou, du Portugal, de Saint Domingue, de Suisse, de l'Uruguay et du Venezuela.

En un mot, un témoignage de la vitalité de la philosophie en Amérique du sud, et un volume qui devrait se trouver dans toutes les bibliothèques universitaires.

Gaston CARRIÈRE, o.m.i.

* * *

Scholastica ratione historico-critica instauranda. Acta Congressus scholastici internationalis Romæ Anno sancto MCML celebrati. Romæ, Pontificium Athenæum Antonianum, 1951. 22,5 cm., xxiii — 668 p. (Bibliotheca Pontificii Athenæi Antoniani, 7.)

Les études publiées ici se divisent en cinq catégories: une série d'études générales par les auteurs suivants: C. Balić, o.f.m., F. Van Steenberghen, F. Pelster, s.j., V. Meneghin, o.f.m., L. Meyer, o.f.m., E. Gilson. Viennent ensuite des études de Ph. Delhaye, et V. Miano (salésien) sur le XII^e siècle, de S. Doimi, o.f.m. conv.,

C. L. Suermondt, o.p., Pelagius a Zamayón, o.f.m.cap., O. Lottin, o.s.b., I. Isaac, o.p., T. Szabó, o.p., I. Cairola, et A. Pegis sur les docteurs et les maîtres du XIII^e siècle, de P. M. Perantoni, ministre général des Frères Mineurs, C. Balić, o.f.m., E. Gilson, E. Bettoni, o.f.m., P. Stella, salésien, I. De Sousa Ribeiro, o.f.m., M. Batllori, s.j., B. M. Xiberta, o.c.d., et N. Balthasar sur les maîtres et les docteurs du XIV^e siècle et dans la dernière partie des études de B. Nardi, L. Veuthey, o.f.m., sur l'aristotélisme, l'augustinisme et les diverses tendances scolastiques.

La compétence des collaborateurs et la variété des thèmes étudiés ici confère une valeur particulière aux Actes du Congrès. Cet ouvrage rendra de grands services aux historiens.

Gaston CARRIÈRE, o.m.i.

* * *

JACQUES DELESALLE. — *Liberté et Valeur*. Louvain, Nauwerlaerts, 1950. 18,5 cm., 242 p.

Ce volume est le cinquième de la collection « Essais philosophiques » publiée sous les auspices de l'Université de Louvain. Le titre est de nature à attirer l'attention, car, de nos jours, à côté de la *philosophia perennis* basée sur la notion d'être, il y a des systèmes philosophiques qui gravitent autour d'autres notions, telles que l'action, la liberté, la valeur, etc.

La terminologie et les définitions de l'auteur, qui s'apparente à Lavelle et LeSenne, ne ressemblent pas du tout à celles de l'École et sont généralement déconcertantes. Ainsi, la liberté serait « le secret de l'être », « l'unité de l'homme avec soi-même », « la source commune de l'intelligence et de la volonté ». La valeur « n'appartient pas à l'objet comme une de ses propriétés ». « La vérité n'est jamais pour nous l'identité de l'esprit avec le réel, ni celle du réel avec l'esprit, la vérité n'est pas autre chose que l'idéal proposé à la vérification, c'est-à-dire la valeur qui l'inspire . . . La vérité est un idéal, c'est-à-dire une valeur. »

L'auteur défend une philosophie de l'ambiguïté, il ne croit pas que l'homme soit intégré à un univers d'un seul tenant, mais il ne pense pas non plus que l'homme ait à créer ses valeurs et son ciel intelligible. Intermédiaire entre le monde sensible et Dieu, l'homme, nous dit-on, doit s'efforcer de joindre Dieu par la médiation de la valeur. En celle-ci viendrait s'articuler la liberté et la grâce. Autrement dit, « la liberté concourt avec la grâce pour définir la valeur ».

« La liberté est un équilibre fragile entre deux mouvements opposés. L'homme n'est pas libre mais il se libère. La liberté est moins une réalité qu'une dialectique vivante ou l'homme même dans le mouvement qu'il recommence indéfiniment pour se réaliser. La liberté est moins une propriété de notre être qu'un appel, une invitation à nous dépasser sans cesse . . . Nous avons défini la liberté comme personne, et l'une et l'autre comme l'unité de l'esprit avec soi-même. Or l'esprit manque d'unité, parce que chacun de nous est intérieurement divisé et parce que l'esprit existe sous la forme d'une multiplicité de consciences. »

« La fine pointe de notre liberté est l'âme secrète des preuves de l'existence de Dieu . . . Toute preuve est un instrument dont une volonté se sert pour justifier une affirmation qu'elle a déjà prononcée . . . La conscience est affirmation et recherche, non pas possession. Cette recherche provoque la dissociation de l'intellect et du vouloir, et c'est la preuve qui mesure la distance entre l'une et l'autre, en même temps qu'elle s'efforce de l'abolir. Elle ne pourrait y parvenir qu'en se supprimant. »

« Nous avons défini le vrai, le beau et le bien comme des valeurs qui ne peuvent exister que si nous nous efforçons de les créer et si nous échouons en même temps de le faire. Nous avons exprimé cet aspect de la valeur en disant qu'en elle la liberté concourait avec la grâce. Nous pouvons conclure que chaque valeur est une preuve de Dieu, mais en précisant aussitôt qu'une preuve est un itinéraire de l'âme vers Dieu. La valeur-preuve nous renverrait à Dieu comme la représentation à la présence, et, de même qu'il est toujours possible de ne pas dépasser la représentation, nous pouvons nous en tenir à la valeur comme ouvrage de notre liberté finie et rester muets à l'invitation qu'elle nous transmet de la dépasser. Chaque preuve est donc le lieu d'un choix, et la situation de l'homme ou l'aspect du monde dont elle s'inspire peut donner raison aussi bien à l'athéisme qu'au théisme ».

Tout ce galimatias n'est pas bien clair pour ceux qui sont habitués à la mesure, la rigueur et la précision du vocabulaire scolastique, et qui ne se paient pas de mots.

Henri SAINT-DENIS, o.m.i.

* * *

Avec l'autorisation de l'Ordinaire et des Supérieurs.

Chronique biblique

Ancien Testament

(suite)

III. — THÉOLOGIE BIBLIQUE.

La théologie biblique est le sujet préféré des exégètes protestants modernes. C'est que chez eux se faisait sentir le besoin le plus pressant de retourner à la théologie abandonnée par les auteurs critiques du siècle dernier. Depuis que *Schleiermacher* avait creusé un fossé infranchissable entre l'objet de la foi et l'objet de la science, les textes bibliques étaient mis sur le même pied que les autres textes de l'histoire des religions: de ce fait la théologie biblique était devenue une science de l'histoire de la religion biblique et l'exposé de la théologie biblique se réduisait à une étude historique. De fait, les auteurs avaient renoncé jusqu'au nom de théologie biblique⁵⁸ et même ceux qui l'avaient conservé⁵⁹ n'offraient guère plus qu'un aperçu historique de la religion d'Israël.

C'est à R. Kittel que revient l'honneur d'avoir dénoncé cette méthode dans un article fondamental sur l'avenir de la science de l'A.T.⁶⁰ et d'avoir défini l'objet de la théologie biblique. Celle-ci doit exposer le sens du contenu théologique de l'A.T., en tenant compte, d'un côté du milieu biblique (« Sitz im Lemen »), de l'autre des rapports essentiels avec le nouveau Testament. Cet article a été un phare lumineux pour la génération suivante des exégètes protestants: si la religion d'Israël doit d'abord être étudiée comme les autres

⁵⁸ Voir R. SMED, *Lehrbuch der alttestamentlichen Religionsgeschichte*, 1904; F. GISESEBRECHT, *Grundlage der israelitischen Religionsgeschichte*, 1904; K. MARTI, *Geschichte der israelitischen Religion*, 5^e édition, 1907; K. BUDDE, *Die Religion des Volkes Israel bis zur Verbannung*, 3^e éd., 1912; E. KOENIG, *Geschichte der alttestamentlichen Religion*, 2^e éd., 1915; R. KITTEL, *Die Religion des Volkes Israel*, 1921; G. HOELSCHER, *Geschichte der Israel. und jüdischen Religion*, 1922.

⁵⁹ B. STADE, *Biblische Theologie des Alten Testaments*, 1905; E. KAUTZSCH, *Biblische Theologie des Alten Testaments*, 1911.

⁶⁰ R. KITTEL, *Die Zukunft der alttestamentlichen Wissenschaft*, dans *Z.A.W.*, 1921, p. 94 et suiv.

religions, elle implique également la foi pour être comprise dans son essence parce qu'elle est une religion révélée. De ce fait la description générique doit céder le pas à la description synthétique, à la synthèse systématique.

Ce fut l'objet des discussions des meilleurs auteurs protestants après la première guerre mondiale ⁶¹, suivies de plusieurs études fort intéressantes sur la théologie biblique de l'A.T., signées par W. Eichrodt et A. Weiser et O. Procksch. C'est de cette dernière que nous voulons rendre compte à présent ⁶².

La théologie biblique d'Otto Procksch tient compte du programme tracé par R. Kittel. S'il tient compte du milieu biblique c'est qu'il aide à comprendre la Bible elle-même et s'il ne renonce pas à un exposé historique, c'est que la révélation de l'A.T. s'est faite dans le temps au moyen de personnages et d'institutions historiques. Mais il trouve que l'œuvre la plus importante du théologien est de découvrir le sens surnaturel des faits et des personnages de l'A.T., et cela en fonction du Christ en qui se réalise la Révélation la plus sublime et auquel aboutit celle de l'A.T.

L'auteur divise donc son ouvrage en deux parties: dans la première il étudie l'histoire des idées théologiques dans le cours de la révélation de l'A.T. et, dans la seconde, il donne la synthèse de ces idées. L'histoire de la révélation est divisée en trois grandes périodes: l'ère des anciens prophètes (patriarches, Moïse, installation en Canaan); l'ère des rois (prophètes du Nord, Isaïe, du Deutéronome au Second Isaïe) l'ère postexilienne. Sa synthèse théologique est faite en trois points: Dieu et le monde (révélation de Dieu, noms divins, création, conception du monde: ciel — terre — nature — homme — monde souterrain); Dieu et le peuple élu (élection et alliance, culte, rois et lois, espérance messianique et règne de Dieu); Dieu et l'homme (foi, rémission du péché, intimité avec Dieu: état de grâce, moralité, vie éternelle, vision de Dieu).

⁶¹ Voir O. EISSFELDT, *Israelitisch-jüdische Religionsgeschichte und alttestamentliche Theologie*, dans *Z.A.W.*, 1926, p. 1-12; W. EICHRODT, *Hat die alttestamentliche Theologie noch selbstständige Bedeutung innerhalb der alttestamentlichen Wissenschaft?* dans *Z.A.W.*, 1929, p. 83-91; A. WEISER, *Die theologische Aufgabe der alttestamentlichen Wissenschaft*, dans *B.Z.A.W.*, 1936, p. 207 et suiv.

⁶² OTTO PROCKSCH, *Theologie des Alten Testaments*. Gütersloh, Bertelsmann, 1950, in-8 de VIII-788 p., prix: DM 26.

Voici comment il expose sa théologie historique. L'ère des patriarches réunit les données sur la foi et la morale d'Abraham et de ses descendants vues sur le fond de la religion sémitique. Dieu ('el) est la puissance mystérieuse, transcendante à l'homme, mais qui oblige ce dernier comme société et comme individu si bien qu'il ne peut se soustraire à son emprise sans danger pour son âme. Cette puissance n'est pas une pluralité, mais une puissance unique reconnue par la conscience et non par la nature et qui se manifeste dans la communauté culturelle comme puissance religieuse, et dans la communauté culturelle basée sur la communauté du sang, comme une puissance morale. Dieu est le maître, l'homme est le serviteur. Dieu est saint, l'homme est pécheur: c'est pourquoi le culte est avant tout un culte expiatoire.

A Moïse, « la figure la plus imposante de l'histoire d'Israël », revient l'honneur d'avoir établi des relations indissolubles entre Yahweh et Israël par l'alliance du Sinaï. Il y a d'abord la révélation du nom de Yahweh. L'auteur ne croit pas que Moïse l'ait emprunté à une religion voisine (madianite ou quinite) et, s'il admet que des peuples sémites apparentés l'aient connu, il affirme que la révélation de ce nom par Moïse lui a conféré une signification nouvelle. Au Sinaï est rattachée l'œuvre législative de Moïse dont l'essence se trouve être le décalogue de même que l'établissement de l'alliance entre Israël et Yahweh, tandis qu'à Quadesh eut lieu l'organisation du culte et se fixa l'exercice du droit.

Après l'entrée en Canaan, le centre culturel s'établit à Silo et le droit s'exprime dans le Code de l'Alliance.

L'ère royale est dominée par deux institutions: la royauté et le prophétisme. La caractéristique spécifique du roi d'Israël, c'est qu'il est « l'oint de Yahweh », relève donc de Dieu. Mais sa signification la plus sublime lui a été conférée par la prophétie messianique donnant à la dynastie davidique le caractère d'une relation de filiation adoptive par rapport à Yahweh, filiation qui prépare celle du grand roi davidique objet de l'espérance messianique.

Pourtant ce n'est pas le roi mais le prophète qui représente la conscience nationale du peuple élu. Appelé par vocation spéciale à être le peuple de Yahweh, mais toujours en danger d'être infidèle

à sa mission, Israël est secoué et rappelé à la pénitence par ses prophètes qui, s'ils n'ont pu le préserver de la catastrophe, en ont inspiré et sauvé le « reste », c'est-à-dire ceux qui, durant la longue lutte Yahweh et Baal, au temps de la royauté, sont restés fidèles à leur Dieu.

Les bases sur lesquelles reposent l'État juif postexilien sont le sacerdoce et le document sacerdotal, Ézéchiel et l'exil. Tandis qu'avant l'exil le sacerdoce était mis à l'ombre par l'influence des prophètes, inspirateurs dynamiques de la foi en Yahweh, son importance ne cesse de croître après l'exil jusqu'à devenir, dans le grand prêtre, le représentant du peuple de Dieu. Le code sacerdotal représente sa théologie. Pour la formation de la communauté juive l'influence d'Ézéchiel a été décisive, mais elle n'eût pas été possible sans la catastrophe nationale de l'exil. L'organisation de cette communauté relève du sacerdoce, des derniers prophètes et de la Loi. La théologie, dont le culte, la foi et l'histoire (Chroniques) sont les monuments, s'est exprimée surtout dans la poésie des prophètes et des sages d'Israël.

Après ce développement de la théologie historique suivant les personnages de l'A.T. l'auteur fait la synthèse des idées théologiques sous le triple chef de Dieu et le monde, Dieu et le peuple élu, Dieu et l'homme. Pour donner une idée de la méthode et de l'esprit il nous suffira de choisir un point de doctrine de chacun de ces trois chapitres.

Les relations entre Dieu et le monde, d'après la théologie de l'A.T. sont basées sur la *révélation de Dieu*. Pour O. Procksch la manifestation la plus ancienne de Dieu est celle de l'Ange de Yahweh, du temps des patriarches⁶³. Il est non seulement le messager de Yahweh il en est la manifestation visible puisque l'Ange de Yahweh parle de Dieu tantôt à la première personne⁶⁴, tantôt à la troisième. Cette conception populaire, attribuant à Yahweh la forme d'un ange, dure encore au temps des Juges⁶⁵. Au Sinaï est inaugurée une autre

⁶³ Elle est connue des deux sources, J: Gen. 16, 7 et suiv.; 24, 7.40; Ex. 3, 2; Num. 22, 23 et suiv.; E: Gen. 21, 17-19; 22, 11; 31, 11; 48, 16; Ex. 14, 19; 33, 2; Num. 20, 16.

⁶⁴ Voir Gen. 16, 10 contre 16, 13; 21, 18.

⁶⁵ Lagrange a émis l'opinion que l'« Ange de Yahweh » pourrait être une glose dans les récits anciens pour en atténuer l'anthropomorphisme. Un indice nous est

manifestation divine: la gloire de Yahweh (Kābôd). Moïse la voit au Sinaï ⁶⁶ d'après J, tandis que d'après E il voit Yahweh lui-même et lui parle face à face. C'est donc Yahweh lui-même qui est manifesté par sa gloire. Invisible de par sa nature, il se manifeste dans le monde sensible par des signes naturels tels que la nuée (E) ou le plancher de saphirs (P) de l'Exode. Parmi les prophètes Ézéchiël donne une description analogue à celle de P tandis que dans Isaïe VI la gloire de Yahweh correspond à sa Sainteté dont elle est la manifestation extérieure. Au point de vue théologique la description de toutes ces manifestations divines prouve que Dieu est au-dessus de l'espace et du temps.

A côté de ces manifestations apparentes dans l'Ange et la Gloire, il y a le témoignage que Dieu a donné de lui-même dans la révélation du nom divin de *Yahweh*, devenu le mot de ralliement pour les douze tribus, le garant du monothéisme et le nom distinctif du vrai Dieu par rapport aux divinités païennes. Pour l'explication l'auteur renonce à découvrir avec certitude la racine philologique du nom, mais croit trouver la révélation originale dans Ex. 34, 6a: « Yahweh, Yahweh » (J). Et comme, d'après le Yahwiste, Dieu est invoqué sous ce nom depuis Enoch (Gen. 4, 26), le ton serait sur la répétition du nom ⁶⁷; Yahweh, invoqué depuis les origines, reconnaît vraiment ce nom. Inexplicable en lui-même il ne peut être comparé qu'à lui-même comme on dit: Dieu est Dieu ⁶⁸. Ce fut le nom propre de Dieu dans l'A.T., tandis que les noms divins El, Eloah et Elohim, communs aux langues sémitiques, sont plutôt des qualificatifs exprimant l'idée de la divinité.

Les relations entre Dieu et le peuple élu sont exprimées par le terme *berît*, alliance, dont l'importance est évidente puisqu'il sert à désigner les deux Testaments. Pour se rendre compte de son rôle il faut examiner la notion et en faire l'histoire. Pour l'auteur la

fourni par des cas où le texte hébraïque lit « Yahweh » et les LXX « l'ange de Yahweh », textes très anthropomorphiques. Ainsi, Ex. 4, 24, Yahweh vient à la rencontre de Moïse pour le faire mourir; dans les LXX c'est l'ange qui veut tuer Moïse (voir, LAGRANGE, *L'ange de Yahweh*, dans *R.B.*, 1903, p. 212-225.

⁶⁶ Ex. 33, 17 et suiv.

⁶⁷ De même E dans Ex. 3; 14.

⁶⁸ P. qui renonce à toute explication étymologique se contente de la formule: Je suis Yahweh.

seule étymologie acceptable serait *baray* « manger » « se rassasier ». Et *berit* serait, à l'origine, un repas sacrificiel, auquel est rattaché le serment de l'alliance (Gen. 19, 9 et suiv.): de fait, un tel repas accompagne souvent la conclusion d'une alliance⁶⁹.

Si chaque alliance est un acte religieux, Dieu étant invoqué comme témoin, il y a une idée nouvelle dans l'alliance si Dieu n'est pas seulement témoin mais partie contractante. Or, tel est le contenu spécifique de l'alliance du Sinaï. Cette alliance repose entièrement sur l'élection gratuite de Yahweh car, sans un acte libre de la part de Dieu, une telle alliance ne peut être conclue. Il faut que Yahweh accorde la capacité juridique pour une alliance: il l'accorde par l'intermédiaire de Moïse, auquel il se révèle, et c'est avec lui que l'alliance se contracte, mais Moïse en tant que représentant de son peuple et en son nom. Cette alliance établit une relation juridique entre les parties contractantes caractérisée par le fait qu'elle ne place pas les parties sur le même pied, mais attribue à Yahweh toute la puissance et tout le droit, tandis que le peuple n'acquiert un droit juridique sur les droits de l'alliance qu'après en avoir rempli les conditions.

L'alliance du Sinaï est accompagnée du sacrifice requis sous les trois formes de sacrifice expiatoire, holocauste et sacrifice pacifique. D'autre part le décalogue constitue le document de l'alliance sinaïtique: le titre exprime l'obligation de Yahweh qui veut être le Dieu d'Israël, après avoir conduit le peuple hors du pays d'Égypte, tandis que le peuple (et la collectivité participe à la responsabilité des individus) s'oblige à observer la loi contenue dans les dix commandements.

Cette alliance est la base sur laquelle repose toute l'histoire du peuple de Dieu et tant l'Ancien que le Nouveau Testament témoignent de la force de l'idée de l'alliance, car tous les deux sont issus d'elle: ils sont les documents qu'elle a constitués au cours de l'histoire. L'alliance a son histoire dans l'histoire d'Israël, mais l'idée de l'alliance a également son histoire exprimée dans les différentes sources qui constituent l'A.T. Nous ne suivrons pas l'auteur dans le développement de cette partie qui expose, somme toute, les différents points de vue inclus dans l'idée de l'alliance et qui ont été plus ou moins

⁶⁹ Gen. 26, 28-30; 31, 52-54; pour l'Alliance mosaïque: Ex. 24, 11 voir v. 4-8 (E).

fortement accentués aux différentes époques et par les différents auteurs.

Dans les développements sur Dieu et l'homme, l'auteur est amené à traiter de la foi, de la réconciliation avec Dieu et de l'union à Dieu. Notons l'importance qu'il attribue à la foi dans la théologie de l'A.T. Elle est l'élément spécifique qui distingue la religion d'Israël de toute autre, et lui confère un caractère théologique que ne partage aucune autre, à l'exception du christianisme. Dans le paragraphe de la réconciliation de l'homme avec Dieu, l'auteur note qu'il n'est guère question dans l'A.T. du droit à la rétribution: argument efficace contre l'affirmation qui prétend que la foi en Dieu est la conséquence des spéculations sur la vie dans l'autre monde, car la foi a existé mille ans, dans l'A.T., sans prétendre à la rétribution dans l'au-delà, et l'espérance en la vie bienheureuse, quand elle s'est manifestée, n'était pas la cause de la foi, mais son dernier fruit.

Le livre d'O. Procksch est un témoin de la génération des exégètes protestants modernes: nous sommes loin des positions radicales de l'exégèse critique. Dans l'ensemble l'ouvrage peut être favorablement accueilli par l'exégèse catholique. Citons, pour terminer, la conclusion de l'auteur: « La théologie de l'Ancien Testament s'exprime dans une littérature millénaire. Les études scientifiques ont prouvé qu'elle a suivi une longue évolution: la première partie de l'ouvrage a voulu l'esquisser. Mais, dans cette évolution, la foi de l'A.T. est restée essentiellement la même, comme il ressort de la seconde partie . . . C'est le même Dieu qui s'est révélé personnellement aux patriarches et aux prophètes. C'est en lui qu'ils ont trouvé leur Dieu, qu'ils ont puisé la force de vivre . . . Le porteur de sa révélation a été le prophète, non le prêtre, encore moins le poète que chacun porte en soi. Ce n'est pas à partir de la chair et du sang, ni à partir de la race et de la nature que l'idée de Dieu s'est développée, comme si l'homme naturel était capable de la saisir. Dieu n'est pas une création de l'homme, une image qui serait semblable à l'homme. L'homme, au contraire, doit se soumettre à Dieu, s'il veut apprendre à le connaître, comme se sont soumis les patriarches et les prophètes, quand il les exilait de leur patrie et de leur maison paternelle. Il doit allumer sa lumière au flambeau des prophètes,

lequel a été allumé par Dieu lui-même. Alors il contempera le vrai Dieu, même s'il reste voilé; mais il sait qu'il le verra un jour tel qu'il est. »

* * *

En l'honneur d'Alfred Bertholet un mémorial a été édité à l'occasion du 80^e anniversaire de l'exégète méritant⁷⁰. Ce volume de près de 600 pages offre un abondant choix, intéressant à peu près toutes les disciplines auxquelles s'est consacrée l'activité de Bertholet. Signalons l'article d'O. Grether (p. 192-207) sur la méthode de l'enseignement de la langue hébraïque; l'étude de S. Mowinckel (p. 379-394) qui bat en brèche le système métrique de Sievers dans la poésie hébraïque et propose de remplacer le rythme des mots par le rythme du sens et de faire de la célèbre *quinā* (5 accents) un vers de 7 accents (4 + 3); une étude du P. Kahle sur la prononciation de l'hébreu chez les Samaritains (p. 281-286): les nouveaux manuscrits découverts près de la Mer Morte lui fournissent une preuve que les Samaritains ont conservé les traditions pré-massorétiques.

On serait tenté d'entrer dans les détails pour nombre d'articles exégétiques: critique textuelle de J. A. Bewer, restitution du poème messianique d'Isaïe 8, 23 par A. Alt⁷¹; la fin « des loups du soir » en Soph. 3, 2b qui ont causé bien des ennuis aux exégètes, etc.

Nous nous attardons un peu plus à l'étude de H. W. Hertzberg sur la *Structure du Livre de Job* (p. 233-258), parce qu'elle nous semble apporter une contribution positive au problème posé par ce livre fameux et se situer, comme la théologie de Procksch, sur la même ligne d'un retour vers l'étude théologique de l'A.T.

L'on sait que beaucoup d'auteurs critiques attribuent très peu de chapitres à l'auteur du livre de Job. Hölscher, qui récuse ce radicalisme⁷², lui enlève exactement un tiers du livre actuel⁷³, dont surtout les discours d'Elihou, les poèmes sur la sagesse, l'autruche, l'hip-

⁷⁰ *Festschrift Alfred Bertholet zum 80. Geburtstag gewidmet von Kollegen und Freunden*, herausgegeben durch Wilhelm BAUMGARTNER, Otto EISSFELDT, Karl ELLIGER, Leonhard ROST, in-8 de VIII-578 p., Tübingen, Verlag J. C. B. Mohr, 1950, prix: DM 58.

⁷¹ Notons que cette restitution pêche contre les principes émis par S. Mowinckel dans le même volume. L'auteur présente des strophes parfaitement harmonisées (2 + 2), mais au prix de quelles suppressions ou additions!

⁷² G. HOELSCHER, *Das Buch Hiob* (Hat 17) Tübingen 1937, p. 5.

⁷³ 16 pages sur 49 dans la *Biblia Hebraica* de KITTEL.

popotame et le crocodile. C'est que tous ces auteurs partent tous du même principe exprimé par O. Eissfeldt: pour comprendre le livre et son but, il faut partir de l'analyse littéraire.

Hertzberg, citant d'ailleurs une phrase d'A. Bertholet, dit qu'il faut expliquer le livre dans l'ensemble de la littérature sapientielle et, pour en saisir la structure, il faut avant tout en comprendre le contenu théologique. Tous les auteurs sont d'accord: c'est la justice de Dieu qui est en cause. Mais la discussion suit les procédés de la littérature sapientielle. Au sujet de cette justice divine, la Sagesse d'Israël enseigne qu'elle s'exerce jusque dans les détails de la vie humaine et comprend la rétribution en ce bas monde. Mais l'homme qui raisonne se heurte à deux difficultés: n'est-ce pas l'homme qui « arrange » sa vie, et Dieu n'intervient alors que pour constater le bien et le mal? D'autre part il arrive, dans la pratique, qu'une vie, si bien « arrangée » par la Sagesse, est traversée par un événement imprévisible.

Tel est l'arrière-plan et le point de départ du livre de Job: une vie, conduite selon les règles de la Sagesse, est traversée par une intervention de puissances supérieures. Et, à lire l'histoire de cet homme (chap. 1 et 2, 42), il semble que cette intervention n'était, somme toute, qu'une interruption et que l'exception confirme la règle, selon laquelle le juste reçoit, dès ici-bas, le salaire de sa justice. Mais, dans le cadre de cette histoire, est traité le problème auquel est soumis l'homme qui subit une telle intervention: comment se comporte-t-il et que fait-il du schéma si bien ordonné de la Sagesse?

Or Job, au lieu d'être résigné, se plaint et accuse: il proteste de ce que son système de la rétribution soit démontré faux et, par conséquent, il insiste sur sa justice et cela à tel point que sa discussion devient égocentrique: il cite même Dieu en jugement.

Job est donc le représentant de la Sagesse. Ses trois amis le sont également, car, dans la discussion, non seulement la rétribution, mais le concept même de la sagesse, joue un rôle. Or il arrive que la discussion des quatre Sages n'aboutit à aucune solution et Job juge toujours la situation en partant de son innocence.

C'est à cet endroit que vient le poème sur la Sagesse (ch. 28). Il veut insinuer que la sagesse humaine, ni celle de Job, ni celle des amis, ne peut aboutir, si elle n'est pas la sagesse de Dieu.

Job reste donc seul en face de Dieu, les amis ayant perdu. Dans les chapitres 29-31 il reprend ses arguments contre Dieu et son accusation atteint le paroxysme dans l'expression de l'autonomie de l'homme en face de Dieu: c'est alors que l'innocence de Job devient son péché (*eritis sicut Deus*). Cette attitude extrême de Job ne peut être juste et demande une réponse: elle est fournie par Elihou et Dieu.

Le rôle d'Elihou est de fournir un nouveau point de vue avant l'intervention décisive de Dieu, tout en la préparant. De fait, avec les discours des trois amis, la Sagesse d'Israël n'a pas dit son dernier mot. Elihou le dit: d'abord il met Job en face de Dieu ce qu'ont négligé les amis, qui ont recherché les causes du malheur, sans s'occuper de la Providence. Dans le deuxième discours, il oppose la justice humaine et la justice divine, et donne à Dieu le droit de se taire, comme il le fait à l'égard de Job; et, dans le troisième, répondant à Job, qui demandait à quoi sa justice avait été utile, il oppose la majesté de Dieu à cette façon égocentrique de penser: c'est donc restaurer l'échelle des valeurs bouleversée par Job; finalement il reprend le thème de la justice divine en laquelle il y a une justice qui relève, et donc une bonté divine. L'intervention divine est maintenant préparée.

Le premier discours de Yahweh parle de la grandeur divine: les plans divins sont merveilleux et inaccessibles à la Sagesse humaine. Dans sa réponse, Job avoue qu'il est allé trop loin. Le second discours insiste sur la puissance qui se manifeste dans la création (voir poèmes sur l'hippopotame et le crocodile — Behemoth et Leviatan!) pour amener Job à s'humilier devant Dieu, le Saint, le Caché qui s'approche pourtant de l'homme, même s'il ne pénètre pas ses desseins. Job reconnaît sa faute et accepte les conséquences: ce sage, qui s'est cru juste de sa sagesse, en est réduit à s'abandonner à la grâce de Dieu.

Ainsi les parties de l'analyse littéraire, regardées comme étrangères au livre de Job, peuvent s'intégrer dans l'ensemble quand on

part du contenu théologique en discussion et quand on tient compte des méthodes de la Sagesse d'Israël, qui n'a pas nos habitudes logiques de procéder. Le génie sémitique au contraire pose un problème, l'étudie en entier sous un aspect, reprend ses considérations sous un autre point de vue, et cela, souvent d'une façon qui peut dérouter nos habitudes formées par le génie gréco-latin.

Nous ne pouvons fermer ce livre si riche sans signaler encore l'article de F. M. Th. de Liagre-Böhl sur *l'Idée missionnaire et l'idée de l'élection en Israël*: c'est l'histoire de l'universalisme et du particularisme dans l'A.T. (p. 77-96). L'auteur suit les cheminements de ces idées à travers l'histoire d'Israël, décrivant leurs crises, leur évolution jusqu'à la synthèse dans le Christ en qui d'ailleurs convergent toutes les lignes de l'économie du salut.

IV. — SCIENCES ORIENTALES.

Si la connaissance du milieu biblique est nécessaire à l'intelligence de l'Écriture, il est indispensable d'avoir en main une édition des principaux textes littéraires de l'Ancien Orient, quand les éditions spécialisées sont inaccessibles. Jusqu'à ce jour les *Altorientalische Texte zum Alten Testament* de Hugo Gressmann (édition 1926) ont été l'ouvrage classique des exégètes pour la confrontation des textes bibliques avec les autres sources littéraires du milieu culturel. Il est évident que les progrès réalisés, tant sur le terrain des fouilles que dans le domaine de la connaissance des langues et littératures orientales, devaient le faire vieillir. Nous avons signalé ici même, l'année dernière (p. 51 *), la publication d'un choix de textes. Mais la forme modeste du manuel de K. Galling n'avait pas la prétention de remplacer Gressmann. J. B. Pritchard vient de réaliser cette publication attendue par tous les exégètes dans son ouvrage *Ancient Near Eastern Texts*⁷⁴. Pour la traduction, les annotations, l'introduction et la bibliographie des différents textes l'éditeur a fait appel aux différents spécialistes en leur matière.

Une innovation, par rapport à Gressmann, est déjà la présentation suivant les genres littéraires, non suivant les langues. On trou-

⁷⁴ *Ancient Near Eastern Texts relating to the Old Testament*, edited by J. B. PRITCHARD. Princetown University Press, 1950, in -4° de XXI — 526 p.

vera donc sous les divers titres (mythes et légendes, textes législatifs, rituels et incantations, hymnes et prières, littérature sapientielle, lamentations, chants profanes, lettres) tous les textes du monde oriental. Cela facilitera la comparaison des textes bibliques avec ceux des voisins d'Israël et l'exégète, qui étudie un genre littéraire de la Bible, n'a qu'à se reporter à cet ouvrage pour trouver groupés ceux du milieu culturel⁷⁵.

Les mythes et légendes contiennent un choix de textes égyptiens présentés par J. A. Wilson. Quelques nouveaux textes apparaissent dans cette collection, contenue déjà dans Gressmann en majeure partie. Un enrichissement vraiment nouveau est constitué par les textes sumériens traduits par S. N. Kramer (p. 37-59), par les textes hittites dus à A. Goetze (120-128), et par les textes de Râs Shamra présentés par H. L. Ginsberg (129-155). On sera reconnaissant aux éditeurs pour ces sections nouvelles surtout qui contiennent un véritable trésor de mythes et de légendes difficilement accessibles jusqu'ici. Les mythes accadiens sont traduits par E. A. Speiser (60-119).

Les textes législatifs (159-223). Outre les codes déjà connus, présentés dans une traduction nouvelle et accompagnés d'une bibliographie rajeunie, il faut signaler les codes récemment découverts, celui de Lipit-Ishtar traduit par Kramer (159-161), celui d'Eshnunna traduit par Goetze (161-163). Notons encore les traités égyptiens et hittites (199-206) et les instructions hittites (207-211) qui illustrent les textes législatifs. Enfin, pour terminer cette section, Wilson, Meek et Ginsberg donnent des documents relatifs à la pratique de la jurisprudence.

Pour les textes historiques (227-322), il faut citer la nouvelle stèle d'Aménophis II qui mentionne les *Apiri*; Gressmann avait reproduit une source plus fragmentaire de ce texte. Nouveaux sont aussi les Ostraka de Lâkish, dont W. F. Albright traduit et annoté les principaux.

⁷⁵ Bien que les textes suggèrent par eux-mêmes les rapprochements utiles les éditeurs ont cru bon d'ajouter des notes renvoyant aux parallèles bibliques. Elles sont sobres en général et objectives, formulées avec prudence là où la certitude n'est pas acquise. Voir, 'Apiru, p. 22, n. 4 et p. 247, n. 47.

Suivent enfin les rituels et incantations, les hymnes et prières, la littérature sapientielle, la lamentation sur la destruction d'Ur, des chants, des lettres et divers textes.

Trois *Indices* complètent le volume. Le premier réunit les textes selon les langues et cultures pour faciliter une vue d'ensemble sur la littérature des différents peuples, le second contient les références bibliques indiquées dans l'ouvrage, le troisième donne la liste des noms propres.

Aux spécialistes des langues orientales de préciser la valeur des différentes traductions. Le choix des auteurs est pourtant une recommandation et l'on peut attendre d'eux un travail sérieux. Ce n'est pas être prophète que de prédire aux *Ancient Near East Texts* le succès des *Altorientalische* de Gressmann.

* * *

Si les textes littéraires du milieu biblique sont nécessaires à l'exégète, il en va de même de l'histoire du Proche Orient, dont l'histoire du peuple d'Israël fait partie, car l'on sait les répercussions qu'eut sur Israël l'histoire des peuples voisins. Évidemment, on pouvait se référer à des ouvrages sur l'histoire de l'Égypte ou de l'Assyrie, etc. quand on étudiait l'histoire d'Israël, mais il manquait jusqu'à ce jour une histoire d'ensemble du Proche Orient antique. Deux auteurs, spécialistes en leur matière, ont comblé cette lacune par la publication d'un volume intitulé: *Égypte et Proche Orient dans l'Antiquité*⁷⁶.

Alexandre Scharff, mort vers la fin de 1950, est l'auteur de l'histoire de l'Égypte depuis la préhistoire jusqu'à la fondation d'Alexandrie (p. 1-192). La carte, p. 1, et la table chronologique p. 192 en facilitent la lecture. Antoine Moortgat expose l'histoire du Proche Orient jusqu'à l'hellénisme (193-505) avec une carte (p. 200-201) et un tableau synoptique pour l'histoire du Proche Orient, dans lequel les rois et les principaux événements sont disposés face à face selon l'ordre chronologique. Pour l'histoire égyptienne, A. Scharff suit les divisions habituelles: préhistoire, suivie d'une étude sur la chronologie, l'An-

⁷⁶ A. SCHARFF und A. MOORTGART, *Ägypten und Vorderasien im Altertum*, München, Verlag F. Bruckmann, 1950, in-8 de V-535 p., 2 cartes, prix: DM 18.

ancien Empire, l'Empire Moyen, le Nouvel Empire et la décadence. A. Moortgat divise l'histoire du Proche Orient en trois parties: depuis les débuts jusqu'à Hammurabi, la domination des peuples des montagnes (Hittites), la lutte pour la prédominance politique et culturelle (empires assyrien, chaldéen, perse). Le tableau synoptique cite les peuples dont il est question: Hittites, Sumer, Accad, Babylone, Assur, Mari, Elam, Peuples de la Mer, Mitanni, etc. Cette abondance de peuples qui constituent la trame de cette histoire rend évidemment compréhensible le fait que tous les chapitres ne sont pas traités avec la même acribie et les différents spécialistes peuvent s'être formé une autre opinion, basée sur de nouvelles découvertes, comme le spécialiste en archéologie ou en langue cunéiforme peut avoir un autre point de vue (p. 504).

Ce qui agrémenté la lecture de l'ouvrage c'est la large place faite à l'archéologie et à l'histoire de l'art. Et ce qui recommande ce volume aux exégètes c'est que l'histoire, ainsi décrite, fait mémoire des événements qui, de quelque façon, ont exercé une influence sur Israël. C'est que la Palestine, se trouvant entre les deux grands centres culturels de l'Antiquité, a été très souvent le terrain de leur rencontre soit pour la guerre soit pour l'influence culturelle. Et quiconque s'intéresse à l'histoire de l'A.T. sera heureux de trouver dans ce volume une esquisse solide et sérieuse de tout le milieu biblique.

Albert STROBEL, o.m.i.

Le Décret de Gratien

et

la nature du droit canonique

Dans une allocution récente, Sa Sainteté Pie XII a signalé de nouveau le rôle éminent du *Décret* de Gratien dans le développement du droit de l'Église :

Ce que Justinien avait fait pour harmoniser le droit romain, Gratien le fit pareillement pour le droit canonique. Il a admirablement travaillé pour que son *Décret* l'emporte par son unité, sa structure cohérente et la proportion des éléments innombrables et divers qui y sont rassemblés et disposés¹.

Pour nous unir aux assises commémoratives de Bologne, il nous semble à propos de prolonger les affirmations pontificales dans l'analyse de la *Concordia discordantium canonum*.

Nous considérerons les vingt premières distinctions qui contiennent ce qu'on pourrait appeler des *normæ generales*²; nous verrons que, dans ce traité tout-à-fait typique, l'auteur se révèle penseur et juriste remarquable.

Cette petite étude exposera d'abord le texte, puis la pensée de Gratien relativement à la nature du droit canonique³.

I. — LE TEXTE DE GRATIEN.

Le *Décret* n'est pas seulement la collection ecclésiastique la plus complète de son époque, il est surtout un essai de traité méthodique. C'est en cela que réside sa supériorité sur les travaux antérieurs, tel

¹ S. S. PIE XII, *Discours du Saint-Père aux membres du Congrès réunis pour le VIII^e centenaire du Décret de Gratien*, dans *La Documentation catholique*, 49 (1952), p. 642.

² Voir certaines indications utiles dans J.-F.-M. LEQUEUX, *Histoire du Droit canon*, Paris, Leroux et Jouby, 1951, p. 227-228.

³ Nous n'entendons pas faire une étude de critique textuelle mais un exposé élémentaire de la méthode et de la doctrine de Gratien. Les données de l'édition Friedberg nous suffisent donc avec une certaine vérification.

le *Décret* d'Yves de Chartres qui en fut probablement la source maîtresse. « Les originalités du *Décret* sont, avant tout, le plan et la méthode ⁴ », a-t-on écrit. C'est très juste: Gratien ne fut pas un simple copiste ou un compilateur érudit, il fut avant tout un penseur original. C'est, en effet, son système qui caractérise son œuvre et lui donne sa pleine valeur ⁵. Le seul fait d'avoir placé en tête de son travail un exposé préliminaire des principes généraux du droit ecclésiastique démontre la perspicacité de son esprit. Il nous semble que le maître, déjà en possession de ses connaissances théologiques et juridiques, a dû procéder comme suit dans la composition de la *Concordia*: 1° il se trace d'abord un plan logique de l'ensemble du droit canonique; 2° dans ce plan, il fait entrer les textes (ou *auctoritates*) tirés des principales collections préexistantes; 3° il ajoute des commentaires ou *dicta* destinés à unifier et expliquer des directives d'origine disparate et de valeur inégale.

Il y a donc trois éléments à examiner dans le texte même: le plan, la documentation, le commentaire.

A. LE PLAN DU TRAITÉ.

L'organisation du traité que nous étudions suppose une pensée originale comme il ressort du plan reconstitué à l'aide de certaines indications des *dicta* ⁶.

La disposition logique adoptée par Gratien est effectivement nouvelle et indépendante des documents cités. Même les quatre premières distinctions, qui utilisent presque verbalement le livre cinquième des *Étymologies* d'Isidore de Séville, ne sont pas une reproduction servile. C'est ainsi que le chapitre premier de ce livre est cité dans la septième distinction du *Décret*, tandis que son chapitre seize est inclus dans la troisième distinction pour s'y intégrer dans le plan

⁴ G. LE BRAS, *Vues sur les problèmes posés autour du Décret de Gratien*, dans *Apollinaris*, 21 (1948), p. 114.

⁵ On s'explique mal cette affirmation du professeur Le Bras faite au même endroit: « Peut-être Gratien n'avait-il point de système. Pour prendre son élan, il nous semble qu'il s'est logé d'abord dans des structures anciennes: Isidore et les Pastorales lui ont fourni la carcasse de la première Partie . . . » A notre avis, l'agencement même des textes de saint Isidore, par exemple, montre qu'ils sont disposés selon un plan nouveau, comme nous le dirons.

⁶ Nous disposerons plus loin les *dicta* de Gratien selon les divisions de ce plan tel que nous avons cherché à le reconstituer.

préétabli. Les autres documents empruntés aux collections antérieures, à celle d'Yves de Chartres surtout, ne sont pas reproduits en bloc, mais sont disposés en des lieux divers conformément à la synthèse théorique de Gratien.

Le moine camaldule a donc voulu composer un véritable traité de la nature du droit canonique, le premier essai de ce genre. Saint Isidore de Séville avait bien introduit dans le domaine ecclésiastique des définitions tirées du droit romain, mais il n'avait point adapté ces notions à la vie de l'Église et s'était contenté de les citer sans modification. Gratien, au contraire, pense tout d'abord en homme d'Église et se sert des textes civils dans un but canonique. Nous trouvons un exemple de cette orientation dans le chapitre quatre de la troisième distinction où sont ajoutés au texte romain ces mots ecclésiastiques: *Dilige Dominum Deum tuum . . .* Ce petit traité paraît donc être le premier effort doctrinal tenté en vue d'adapter au droit de l'Église la théorie du droit romain telle que comprise par la tradition catholique à la suite d'Isidore de Séville.

Gratien apparaît ainsi, dès le début de son ouvrage, comme un penseur soucieux d'ordre et de clarté qui utilise pour le bien de l'Église le trésor de la tradition juridique.

B. LA DOCUMENTATION DU TRAITÉ.

Dans le cadre systématique des vingt premières distinctions, le *Décret* range une série de cent cinquante-cinq documents puisés à des sources diverses. Gratien n'eut point à déployer en cela un génie spécial; il lui suffit de recueillir dans quelques collections préexistantes les textes les plus nombreux possible et les plus pertinents pour les disposer selon les divisions de son plan.

Pour comprendre la portée de la *Concordia*, il est nécessaire d'examiner, si superficiellement que ce soit, les sources de sa documentation.

1. Sources matérielles.

Ce traité de la nature du droit canonique a pu se réaliser sans grande recherche. Sa matière se trouve à peu près intégralement dans quatre ouvrages: les *Étymologies* d'Isidore de Séville, le *Décret* d'Yves

de Chartres, la collection d'Anselme de Lucques et la collection *Tripartite*.

Les éditions actuelles ne permettent point une étude définitive des sources; d'ailleurs, même des textes scientifiquement établis n'indiqueraient pas les manuscrits utilisés par Gratien lui-même et laisseraient encore place à toutes les hypothèses. Pour la même raison, il n'est pas possible de déterminer avec certitude l'ordre suivi par l'auteur dans l'usage des collections.

Il est évident que Gratien avait en main les *Étymologies* qu'il cite plus copieusement que les collections antérieures, soit vingt-neuf passages généralement reproduits selon leur disposition originale. Supposant ensuite qu'il se servit des collections canoniques suivantes dans l'ordre où nous les énumérons, il a pu trouver quatre-vingt-trois de ses documents dans le *Décret* d'Yves de Chartres, dix-neuf dans la collection d'Anselme de Lucques et douze dans la *Tripartite*. Ainsi, sur cent cinquante-cinq *auctoritates* alléguées, cent quarante-trois peuvent provenir de quatre ouvrages seulement; douze textes, dont deux *paleæ*, ont dû être tirés d'ailleurs.

Ces chiffres, sans être définitifs, nous donnent une idée de la documentation suffisante pour composer le traité que nous étudions.

2. Sources formelles.

Si nous considérons maintenant la nature des documents utilisés ici par Gratien, nous trouvons que, sur les cent cinquante-cinq autorité, dix sont des textes pseudo-isidoriens, onze sont d'origine douteuse ou inconnue et cent trente-quatre sont authentiques. Parmi les citations avérées, neuf sont maladroitement attribuées à d'autres qu'à leurs auteurs réels et deux amalgament des textes différents.

Les documents reconnus proviennent d'au moins quarante-sept écrivains divers, depuis saint Cyprien jusqu'à saint Grégoire VII. Parmi eux, soixante-neuf sont d'origine patristique; saint Isidore de Séville tient le premier rang avec trente-trois citations et saint Augustin vient ensuite avec vingt-trois extraits. Les décrétales fournissent quarante-deux *auctoritates*; saint Nicolas I^{er} revient onze fois et saint Grégoire le Grand dix fois. Les décrets de conciles univer-

sels ou particuliers sont au nombre de vingt. Les documents impériaux sont utilisés trois fois.

Une trentaine de ces cent trente-quatre textes portent sur la doctrine juridique; une quarantaine sont d'ordre historique ou théologique et une soixantaine sont à proprement parler des textes canoniques, soit pontificaux, soit conciliaires.

Ce coup d'œil jeté sur la documentation de Gratien suffit à découvrir la diversité de son inspiration. Ses *normæ generales* ne sont donc pas seulement un schéma logique, elles sont aussi un trésor documentaire.

C. LA DOCTRINE CANONIQUE DU TRAITÉ.

Gratien ne s'est pas contenté d'un plan et de citations; il a voulu organiser ces éléments en une synthèse canonique. Les textes, disparates et souvent contradictoires, exigeaient un commentaire que nous trouvons dans ses *dicta* reproduits ici selon l'ordre systématique que nous avons essayé de reconstituer⁷.

1. *Le droit considéré abstraitement.*

a) LE DROIT EN GÉNÉRAL [D. I]:

Humanum genus duobus regitur, naturali videlicet jure et moribus. Jus naturæ est, quod in lege et evangelio continetur, quo quisque jubetur alii facere, quod sibi vult fieri, et prohibetur alii inferre, quod sibi nolit fieri. Unde Christus in evangelio: « Omnia quecunque vultis ut faciant vobis homines, et vos eadem facite illis. Hæc est enim lex et prophetæ » [Dictum init. D. I].

Ex verbis hujus auctoritatis evidenter, datur intelligi, in quo differant inter se lex divina et humana, cum omne quod fas est, nomine divinæ vel naturalis legis accipiatur, nomine vero legis humanæ mores jure scripti et traditi intelligantur. Est autem jus generale nomen, multas sub se continens species⁸ [Dictum post c. 1, D. I].

Cum itaque dicitur: « non differt, utrum consuetudo scriptura, vel ratione consistat », apparet, quod consuetudo partim est redacta in scriptis, partim moribus tantum utentium est reservata. Quæ in scriptis redacta est, constitutio sive jus vocatur; quæ vero in scriptis redacta non est, generali nomine, consuetudo videlicet, appellatur. Est et alia divisio juris [Dictum post c. 5, D. I].

⁷ Notre plan ne concorde pas toujours avec les « Distinctions » qui sont postérieures à la composition du *Décret* et qui négligent parfois d'une manière évidente les indications ou le sens du texte.

⁸ L'autorité alléguée antérieurement est un texte d'Isidore où l'on lit, au sujet des lois: « Divinæ natura, humanæ moribus constant [. . .]. Fas lex divina est: jus lex humana . . . »

b) LE DROIT HUMAIN EN PARTICULIER:

i. *Sa nature:*

A) Le droit commun:

1° Le droit civil [D. II]:

Omnes he species secularium legum partes sunt. Sed quia constitutio alia est civilis, alia ecclesiastica: civilis vero forense vel civile jus appellatur, quo nomine ecclesiastica constitutio appelletur, videamus [Dictum init. D. III].

2° Le droit ecclésiastique [D. III]:

Ecclesiastica constitutio nomine canonis censetur. Quid autem canon sit Ysidorus in lib. VI. Ethim. declarat . . . [Dictum init. D. III].

Porro canonum alii sunt decreta Pontificum, alii statuta conciliorum. Conciliorum vero alia sunt universalialia, alia provincialialia. Provincialium alia celebrantur auctoritate Romani Pontificis, presente videlicet legato Sanctæ Romanæ ecclesiæ; alia vero auctoritate patriarcharum, vel primatum, vel metropolitanorum ejusdem provinciæ [Dictum post c. 2, D. III].

B) Le droit privé:

Hec quidem de generalibus regulis intelligenda sunt. Sunt autem quedam privatæ leges, tam ecclesiasticæ quam seculares, que privilegia appellantur [Dictum post c. 2, D. III].

ii. *Son autorité* [D. IV]:

Officium vero secularium, sive ecclesiasticarum legum est, precipere quod necesse est fieri, prohibere quod malum est fieri; permittere vel licita, ut premium petere, vel quedam illicita, ut dare libellum repudii, ne fiant graviora [Dictum post c. 3, D. III].

Causa vero constitutionis legum est humanam coercere audaciam et nocendi facultatem refrenare . . . [Dictum init. D. IV].

Preterea in ipsa constitutione legum maxime qualitas constituendarum est observanda, ut contineant in se honestatem, justitiam, possibilitatem, convenientiam et cetera . . . [Dictum post c. 1, D. IV].

Ideo autem in ipsa constitutione ista consideranda sunt, quia cum leges institutæ fuerint, non erit liberum judicare de ipsis, sed oportebit judicare secundum ipsas . . . [Dictum post c. 2, D. IV].

Leges instituuntur, cum promulgantur, firmantur, cum moribus utentium approbantur. Sicut enim moribus utentium in contrarium nonnullæ leges hodie abrogatæ sunt, ita moribus utentium ipsæ leges confirmantur. Unde illud Thelesphori Papæ (quo decrevit, ut clerici generaliter a quinquagesima a carnibus et deliciis jejument) quia moribus utentium approbatum non est, aliter agentes transgressionis reos non arguit [Dictum post c. 3, D. IV].

Hec etsi legibus constituta sunt, tamen quia communi usu approbata non sunt, se non observantes transgressionis reos non arguunt; alioquin his non obedientes proprio privarentur honore, cum illi, qui sacris nesciunt obedire canonibus, penitus officio jubeantur carere suscepto; nisi forte quis dicat, hec non decernendo esse statuta, sed exhortando conscripta. Decretum vero necessitatem facit, exhortatio autem liberam voluntatem excitat [Dictum post c. 6, D. IV].

Hec, que de privilegiis et ceteris infra positis scripta sunt, tam secularibus quam ecclesiasticis legibus conveniunt. Nunc ad differentiam naturalis juris et ceterorum revertamur [Dictum init. D. V].

2. *Le droit considéré concrètement.*

a) LE DROIT EN GÉNÉRAL:

i. *Source et autorité du droit:*

A) Le droit naturel:

1° Ses sources [D. V.]:

Naturale jus inter omnia primatum obtinet et tempore et dignitate. Cepit enim ab exordio rationalis creaturæ, nec variatur tempore, sed immutabile permanet [Dictum init. D. V].

2° Son autorité [D. VI]:

Sed cum naturale jus lege et evangelio supra dicatur esse comprehensum, quedam autem contraria his, que in lege statuta sunt, nunc inveniuntur concessa, non videtur jus naturale immutabile permanere. In lege namque precipiebatur: « ut mulier si masculum pareret, quadraginta, si vero feminam, octuaginta diebus a templi cessaret ingressu »; nunc autem statim post partum ecclesiam ingredi non prohibetur. Item mulier, que menstrua patitur, ex lege immunda reputabatur; nunc autem nec, ecclesiam intrare nec sacræ communionis misteria percipere, sicut illa, que parit, vel illud, quod gignitur, nec statim post partum baptizari prohibetur [Dictum init. D. V].

Quia vero de naturæ superfluitate sermo cepit haberi, queritur, an post illusionem, que per somnium accidere solet, corpus Domini quilibet accipere valeat, vel si sacerdos sit, sacra misteria celebrare [Dictum init. D. VI].

His ita respondetur. In lege et evangelio naturale jus continetur; non tamen quecumque in lege et evangelio inveniuntur, naturali juri coherere probantur. Sunt enim in lege quedam moralia, ut: non occides et cetera, quedam mistica, utpote sacrificiorum precepta, et alia his similia. Moralia mandata ad naturale jus spectant atque ideo nullam mutabilitatem recepisse monstrantur. Mistica vero, quantum ad superficiem, a naturali jure probantur aliena, quantum ad moralem intelligentiam, inveniuntur sibi annexa; ac per hoc, etsi secundum superficiem videantur esse mutata, tamen secundum moralem intelligentiam mutabilitatem nescire probantur. Naturale ergo jus ab exordio rationalis creaturæ incipiens, ut supra dictum est, manet immobile [Dictum post c. 3, D. VI].

B) Le droit humain:

1° Ses sources:

a. Les origines [D. VII]:

Jus vero consuetudinis post naturalem legem exordium habuit, ex quo homines convenientes in unum ceperunt simul habitare; quod ex eo tempore factum creditur, ex quo Cain civitatem edificasse legitur, quod cum diluvio propter hominum raritatem fere videatur extinctum, postea postmodum a tempore Nemroth reparatum sive potius immutatum existimatur, cum

ipse simul cum aliis alios cepit opprimere; alii sua imbecillitate eorum ditioni ceperunt esse subjecti, unde legitur de eo: «Cepit Nemroth esse robustus venatur coram Domino», id est hominum oppressor et exstinctor; quos ad turrim edificandam allexit» [Dictum post c. 3, D. VI].

Jus autem constitutionis cepit a justificationibus, quas Dominus tradidit Moisi dicens: «Si emeris servum ebreum, etc.» [Dictum init. D. VII].

b. Le fondement moral [D. VIII]:

Differt etiam jus naturæ a consuetudine et constitutione. Nam jure naturæ sunt omnia communia omnibus, quod non solum inter eos servatum creditur, de quibus legitur: «Multitudinis autem credentium erat cor unum et anima una, etc.», verum etiam ex precedenti tempore a philosophis traditum invenitur. Unde apud Platonem illa civitas justissime ordinata traditur, in qua quisque proprios nescit affectus. Jure vero consuetudinis vel constitutionis, hoc meum est, illud vero alterius [Dictum init. D. VIII].

Dignitate vero jus naturale simpliciter prevalet consuetudini et constitutioni. Quecunque enim vel moribus recepta sunt, vel scriptis comprehensa, si naturali juri fuerint adversa, vana et irrita sunt habenda [Dictum post c. 1, D. VIII].

Liquido igitur apparet, quod consuetudo naturali juri postponitur [Dictum post c. 9, D. VIII].

Quod autem constitutio naturali juri cedat multiplici auctoritate probatur [Dictum init. D. IX].

2° Son autorité:

a. Autorité de la loi:

1) Par rapport au droit divin [D. IX]:

Cum ergo naturali jure nichil aliud precipiatur, quam quod Deus vult fieri, nichilque vetetur, quam quod Deus prohibet fieri; denique cum in canonica scriptura nichil aliud, quam in divinis legibus inveniatur, divine vero leges natura consistent: patet, quod quecumque divinæ voluntati, seu canonicæ scripturæ contraria probantur, eadem et naturali juri inveniuntur adversa. Unde quecumque divinæ voluntati, seu canonicæ scripture, seu divinis legibus postponenda censentur, eisdem naturale jus preferri oportet. Constitutiones ergo vel ecclesiasticæ vel seculares, si naturali juri contrariæ probantur, penitus sunt excludendæ [Dictum post c. 11, D. IX].

2) Par rapport au droit canon [D. X]:

Constitutiones vero principum ecclesiasticis constitutionibus non preminent, sed obsecuntur [Dictum init. D. X].

Ecce quod constitutiones principum ecclesiasticis legibus postponendæ sunt. Ubi autem evangelicis atque canonicis decretis non obviaverint, omni reverentia dignæ habeantur [Dictum post c. 6, D. X].

b. Autorité de la coutume:

1) Par rapport à la loi [D. XI]:

Quod vero legibus consuetudo cedat, Ysidorus testatur . . . [Dictum init. D. XI].

Cum vero nec sacris canonibus, nec humanis legibus consuetudo obviare monstratur, inconcussa servanda [Dictum post c. 4, D. XI].

2) Par rapport au droit divin [D. XII]:

Quod absque discretione justitiæ nulli agere licet [Dictum init. D. XII].

Hoc autem de consuetudine illa intelligendum est, que vel universalis ecclesiæ usu, vel temporis prolixitate roboratur. Ceterum, si pro varietate temporum vel animorum variæ consuetudines introducantur, inventa opportunitate, resecandæ sunt potius, quam observandæ [Dictum post c. 11, D. XII].

ii. *La dispense du droit:*

A) Dispense du droit divin [D. XIII]:

Item adversus naturale jus nulla dispensatio admittitur; nisi forte duo mala ita urgeant ut alterum eorum necesse sit eligi [Dictum init. D. XIII].

Verum hoc in una eademque persona intelligitur. Ceterum, an in diversis eadem dispensatio locum habeat, videlicet, ut committamus minora, ne alii gravioribus implicentur, merito queritur [Dictum init. D. XIV].

B) Dispense du droit humain [D. XIV]:

Consuetudinis autem vel constitutionis rigor nonnumquam relaxatur [Dictum post c. 1, D. XIV].

De naturali jure et constitutione vel consuetudine hactenus disseruimus, differentiam, qua ab invicem discernuntur, assignantes; nunc ad ecclesiasticas constitutiones stilum vertamus, earumque originem et auctoritatem, prout ex libris sanctorum Patrum colligere possumus, breviter assignantes [Dictum init. D. XV].

b) LE DROIT ECCLÉSIASTIQUE EN PARTICULIER:

i. *Le droit conciliaire:*

A) Ses sources:

1° Communément reconnues [D. XV]:

2° Disputées [D. XVI]:

Item cum Adrianus Papa sextam sinodum recipiat cum omnibus canonibus suis, cum etiam sancta octo universalia concilia professione Romani Pontificis sint roborata, in septima autem sinodo, sive in sexto concilio, apostolorum canones sint recepti et approbati: patet, quod non sunt inter apocrypha deputandi [Dictum post c. 4, D. XVI].

Sed dubitatur de ea, an canones conscripserit, quod ex quarta actione sextæ sinodi facile absolvitur [Dictum post c. 5, D. XVI].

Ex his ergo colligitur, quod sexta sinodus bis congregata est: primo sub Constantino et nullos canones constituit; secundo sub Justiniano filio ejus, et prefatos canones promulgavit [Dictum post c. 6, D. XVI].

Quomodo ergo viginti tantum capitula in Nicena sinodo statuta dicuntur, cum septuaginta capitula (ut Athanasius scribit) in ea statuta monstrentur? His ita respondetur: Capitula Nicenæ sinodi quedam in desuetudinem abierunt: viginti tantum in Romana ecclesia habentur [Dictum post c. 12, D. XVI].

B) Son autorité:

1° Autorité des conciles généraux [D. XVII]:

Generalia concilia quorum tempore celebrata sint, vel quorum auctoritas ceteris premineat sanctorum auctoritatibus, supra monstratum est. Auctoritas vero congregandorum conciliorum penes apostolicam sedem est [Dictum init. D. XVII].

Verum tempus ordinationis non ad ecclesias, sed ad personas refertur, sicut ex consuetudine Cardinalium sanctæ Romanæ ecclesiæ, et episcoporum uniuscujusque provinciæ evidenter apparet⁹ [Dictum post c. 7, D. XVII].

2° Autorité des conciles particuliers [D. XVIII]:

Episcoporum igitur concilia, ut ex premissis apparet, sunt invalida ad diffiniendum et constituendum, non autem ad corrigendum. Sunt enim necessaria episcoporum concilia ad exortationem et correctionem, que etsi non habent vim constituendi, habent tamen auctoritatem imponendi et indicendi, quod alias statutum est et generaliter seu specialiter observari preceptum [Dictum init. D. XVIII].

Singuli vero episcoporum suis ecclesiis notificare studeant, que in conciliis statuuntur [Dictum post c. 16, D. XVIII].

ii. *Le droit des décrétales:*

A) Leur autorité par rapport au droit divin [D. XIX]:

De epistolis vero decretalibus queritur, an vim auctoritatis obtineant, cum in corpore canonum non inveniuntur [Dictum post c. 1, D. XIX].

Hoc autem intelligendum est de illis sanctionibus vel decretalibus epistolis, in quibus nec precedentium Patrum decretis, nec evangelicis preceptis aliquid contrarium invenitur. Anastasius enim secundus favore Anastasii imperatoris, quos Acatius post sententiam in se prolatam sacerdotum vel Levitas ordinaverat, acceptis offitiis rite fungi debere decrevit¹⁰ . . . [Dictum post c. 7, D. XIX].

Quia ergo illicite et non canonice, sed contra decreta Dei, predecessorum et successorum suorum hec rescripta dedit (ut probat Felix et Gelasius, qui Acatium ante Anastasium excommunicaverunt, et Hormisda, qui ab ipso Anastasio tertius eundem Acatium postea dampnavit), ideo ab ecclesia Romana repudiatur, et a Deo percussus fuisse legitur hoc modo . . . [Dictum post c. 8, D. XIX].

B) Leur autorité par rapport à la théologie [D. XX]:

Decretales itaque epistolæ canonibus conciliorum pari jure exequantur. Nunc autem queritur de expositoribus sacræ scripturæ, an exequantur, an subiciantur eis? Quo enim quisque magis ratione nititur, eo majoris auc-

⁹ Il s'agit ici du principe qui détermine la préséance des Pères dans les conciles. La place de ce *dictum* varie selon les manuscrits.

¹⁰ A la lumière des *auctoritates* qui précèdent et qui établissent l'autorité irréfutable des décrets pontificaux, ce *dictum* déclare qu'elle suppose la conformité à la tradition et à la sainte Ecriture. L'opinion de Gratien sur la manière d'agir du pape Anastase II est aujourd'hui rejetée.

toritatis ejus verba esse videntur. Plurimi autem tractatorum, sicut pleniori gratia Spiritus sancti, ita ampliori scientia aliis precellentes, rationi magis adhesisse probantur. Unde nonnullorum Pontificum constitutis Augustini, Ieronimi atque aliorum tractatorum dicta videntur esse preferenda.

Sed aliud est causis terminum imponere aliud scripturas sacras diligenter exponere. Negotiis diffiniendis non solum est necessaria scientia, sed etiam potestas. Unde Christus dicturus Petro: « Quodcumque ligaveris super terram, erit ligatum et in celis, etc. » prius dedit sibi claves regni celorum: in altera dans ei scientiam discernendi inter lepram et lepram, in altera dans sibi potestatem eiciendi aliquos ab ecclesia, vel recipiendi. Cum ergo quilibet negotia finem accipiant vel in absolutione innocentium, vel in condemnatione delinquentium, absolutio vero vel condemnatio non scientiam tantum, sed etiam potestatem presidentium desiderant: aparet, quod divinarum scripturarum tractatores, etsi scientia Pontificibus premineant, tamen, quia dignitatis eorum apicem non sunt adepti, in sacrarum scripturarum expositionibus eis preponuntur, in causis vero diffiniendis secundum post eos locum merentur [Dictum init. D. XX].

Decretis ergo Romanorum Pontificum et sacris canonibus conciliorum ecclesiastica negotia, ut supra monstratum est, terminantur . . . [Dictum init. D. XXI].

Cet exposé de Gratien sur la nature du droit canonique possède le mérite d'être systématique et original.

Par son unité organique, il dépasse les passages qu'Yves de Chartres, par exemple, avait auparavant consacré au droit. Une soixantaine de textes du livre quatrième du *Décret* d'Yves se retrouvent ici, mais en des cadres nouveaux, lucides et synthétiques. La *Panormia* traitait aussi de la loi civile, de la coutume, des constitutions et canons ecclésiastiques, mais là encore il n'y avait ni commentaire ni groupement systématique. La *Concordia discordantium canonum* nous offre, elle, un système cohérent.

L'étude de Gratien est nouvelle en ce qu'elle applique la doctrine juridique à la vie de l'Église. Saint Isidore, au livre cinquième des *Étymologies*, avait composé un bref traité des lois dont les chapitres deuxième au vingt et unième sont passés dans les quatre premières distinctions du *Décret*, mais il s'était contenté de reproduire telles quelles les données du droit romain; Gratien, par ses *dicta* surtout, adapte et applique ces notions aux conditions propres à l'Église. Le *de legibus* de saint Isidore restait un traité de droit romain, tandis que les *normæ generales* de Gratien se rattachent proprement au droit canonique.

II. — LA PENSÉE DE GRATIEN.

Les vingt premières distinctions de la *Concordia* exposent, en soixante-six colonnes de l'édition Friedberg, les notions générales du droit divin, du droit humain et du droit canonique¹¹.

A. LA PENSÉE DE GRATIEN SUR LE DROIT DIVIN.

Nous exposons d'abord la doctrine du *Décret* sur le droit divin considéré en lui-même puis dans ses relations avec le droit humain.

1. *Le droit divin en lui-même.*

Le droit divin est celui « qui est contenu dans la Loi et dans l'Évangile; il nous commande de faire à autrui ce que l'on veut qu'on nous fasse et nous défend de causer à autrui ce qu'on ne veut pas qu'on nous fasse¹² ». Cette description s'inspire du texte évangélique, non des *Étymologies*, alléguées subséquemment et où la loi divine s'appelle *fas* et la loi humaine *jus*. Sur quoi Gratien expose que tout ce qui est *fas* vient sous le nom de loi divine ou naturelle¹³; pour lui, le droit divin et le droit naturel sont, en effet, une double appellation d'une même réalité: *quod fas est*.

Le droit naturel, ou divin, a la primauté sur les autres en raison de son origine et de sa dignité¹⁴. Il est premier par son origine qui coïncide avec celle de l'homme; il est premier aussi par sa dignité qui résulte de son immutabilité. Les variations superficielles que l'on trouve entre les prescriptions de l'Ancien Testament et celles du Nouveau ne touchent que des aspects liturgiques ou autres analogues; elles ne modifient point la portée morale du droit naturel qui, elle, ne change jamais¹⁵.

2. *Le droit divin par rapport au droit humain.*

Nous trouvons aussi dans le *Décret* une doctrine sur les relations du droit divin avec le droit humain pris soit dans un sens générique

¹¹ Il nous semble plus pratique de négliger l'ordre suivi par le *Décret* et de grouper sous les mêmes titres ses réflexions éparses.

¹² Dictum init. D. I.

¹³ Dictum post c. 1, D. I.

¹⁴ Dictum init. D. V.

¹⁵ Dictum post c. 3, D. VI.

englobant les deux droits canonique et civil, soit dans le sens particulier de la loi ecclésiastique.

a) Par rapport au droit humain en général.

Le droit divin, tout d'abord, est *distinct* du droit humain. De droit naturel, en effet, tout est commun à tous, non seulement depuis l'avènement de l'Évangile, mais même à l'époque antérieure des philosophes; c'est par le droit humain que les biens se distinguent entre le mien et celui d'autrui¹⁶.

Le droit divin est *supérieur* au droit humain, coutume ou constitution. Les coutumes reçues dans les mœurs, tout comme les lois écrites, sont, en effet, inutiles et invalides si elles s'opposent au droit naturel¹⁷.

Le droit divin est le *fondement* du droit humain. Il est à la base de la loi, de telle sorte que celle-ci doit nécessairement se conformer aux lois divines telles qu'elles se retrouvent dans l'Écriture sainte¹⁸. Il est aussi à la base de la coutume, car celle-ci ne vaut que par sa conformité à la justice¹⁹ prise, comme il appert des *auctoritates*, dans le sens général de vérité chrétienne. L'on doit donc considérer comme valide la coutume qui ne s'oppose ni à la foi ni aux bonnes mœurs, dès lors qu'elle est « confirmée soit par l'usage de l'Église universelle, soit par un temps prolongé²⁰ ».

Le droit divin *n'admet pas de dispense*, à moins que l'on ne soit en face de deux maux dont il faille nécessairement choisir l'un²¹; mais cela ne vaut que dans une même personne, car l'on ne peut commettre des délits moindres pour éviter qu'un autre n'en commette de plus graves²².

b) Par rapport aux lois ecclésiastiques.

Gratien considère, dans la distinction dix-neuvième, les rapports du droit divin et des décrétales. Il cite d'abord divers textes établis-

¹⁶ Dictum init. D. VIII.

¹⁷ Cf. Dicta post c. 1, D. VIII; post c. 9, D. VIII; init. D. IX.

¹⁸ Cf. Dictum post c. 11, D. IX.

¹⁹ Cf. Dictum init. D. XII.

²⁰ Dictum post c. 11, D. XII.

²¹ Dictum init. D. XIII.

²² Cf. Dictum init. D. XIV; c. 1, D. XIV.

sant l'autorité propre des décrets pontificaux. Portant ensuite un jugement trop sévère sur la lettre de saint Anastase II au sujet des disciples d'Acace, il conclut justement que les décisions des papes sont subordonnées au droit divin tel qu'exprimé dans l'Évangile et dans la tradition de l'Église²³.

B. LA PENSÉE DE GRATIEN SUR LE DROIT HUMAIN EN GÉNÉRAL.

Le *Décret* étudie donc le droit divin en vue surtout de son influence sur l'Église. C'est dans le même esprit qu'il considère le droit humain en ses éléments qui sont communs au droit civil et au droit ecclésiastique. Ces données génériques, fondement de la doctrine de Gratien sur le droit canonique, sont éparses dans son traité; nous les groupons ici sous un double chef: notion et éléments du droit humain.

1. Notion du droit humain.

Nous trouvons dans la *Concordia* une description et une division du droit.

La loi humaine s'appelle *jus*, d'après le mot *justum*²⁴; ce *jus* se retrouve soit dans l'État, soit dans l'Église. Dans le premier cas, il s'appelle civil ou *forense*, dans le second, il porte le nom de canon²⁵.

Le droit, soit civil, soit canonique, se divise en deux espèces formelles, la loi et la coutume²⁶. En effet, les mœurs populaires, si elles sont rédigées par écrit, portent le nom de lois, de constitutions ou de *jus*; si elles restent un simple usage, elles retiennent le nom de coutume, *consuetudo*²⁷.

En plus des règles générales, civiles ou canoniques, que sont la loi et la coutume, Gratien distingue aussi, dans les deux fors, le privilège, qui est une norme juridique privée²⁸, et la dispense, qui est un relâchement de la coutume ou de la loi²⁹.

²³ Cf. *Dictum post c. 7, D. XIX; post c. 8, D. XIX.*

²⁴ *C. 1, D. I; c. 2, D. I.*

²⁵ Cf. *Dictum init. D. III.*

²⁶ Cf. *Dictum post c. 1, D. I; c. 3, D. I; c. 5, D. I.*

²⁷ Cf. *Dictum post c. 5, D. I.* Gratien utilise une terminologie désespérément vague, employant les mêmes mots dans un sens tantôt générique, tantôt spécifique; mais l'idée n'est pas douteuse et c'est elle que nous exposons.

²⁸ Cf. *Dictum post c. 2, D. III.*

²⁹ Cf. *Dictum post c. 1, D. XIV.*

2. *Éléments du droit humain.*

Gratien décrit ensuite les éléments constitutifs du droit humain : son but, ses qualités, son origine et son autorité.

Et tout d'abord, le *but* du droit. « Le rôle des lois, séculières ou ecclésiastiques, est de commander ce qu'il est nécessaire de faire et de prohiber ce qu'il est mal de faire; de permettre soit des choses licites, comme demander une récompense, soit certaines choses illícites, comme donner un *libellus* de divorce, pour prévenir des choses plus graves³⁰. » En d'autres termes, « le motif de l'institution des lois est de réduire l'audace et de refréner la capacité de nuire³¹ . . . »

Viennent ensuite les *qualités* du droit. Gratien écrit, d'après un texte d'Isidore de Séville : « . . . dans l'institution des lois, il faut veiller avec très grand soin à la qualité des prescriptions pour qu'elles contiennent l'honnêteté, la justice, la possibilité, la convenance, etc.³². »

Gratien retrace séparément l'*origine* de la coutume et de la loi. Le droit coutumier a débuté après la loi naturelle, lorsque les hommes commencèrent à habiter ensemble, c'est-à-dire à l'époque où Caïn édifia la première ville, puis, après le déluge, quand Nemrod commença à opprimer les hommes et les entraîna à construire une tour³³. Le droit écrit apparut lorsque Dieu donna ses préceptes à Moïse³⁴.

Quant à l'*autorité* du droit, elle est considérée sous un double aspect, absolu et relatif.

Le droit, loi ou coutume, engendre une obligation. Au sujet de la loi, Gratien reproduit un mot de saint Augustin : « . . . après que les lois ont été portées, il ne sera plus permis de les juger, mais il faudra juger d'après elles³⁵ »; cette force juridique a sa source dans la promulgation, selon l'expression *Leges institutuuntur, cum promulgantur* qui a été reprise par la *Somme Théologique* et par le *Code de*

³⁰ Dictum post c. 3, D. III.

³¹ Dictum init, D. IV.

³² Dictum post c. 1, X. IV.

³³ Cf. Dictum post c. 3, D. VI.

³⁴ Cf. Dictum init. D. VII.

³⁵ Dictum post c. 2, D. IV.

*droit canonique*³⁶. La coutume est également obligatoire dès lors que la loi ne l'infirmes pas³⁷.

L'autorité relative du droit se considère entre ses diverses espèces, donc, entre le droit civil et le droit ecclésiastique, ainsi qu'entre la loi et la coutume.

Gratien établit que les constitutions des princes, lorsqu'elles ne s'opposent point aux préceptes évangéliques ou canoniques, réclament l'obéissance, mais qu'elles restent subordonnées aux lois de l'Église³⁸.

Relativement aux rapports mutuels de la loi et de la coutume, son premier principe est celui de la supériorité de la loi³⁹, conformément aux données du droit romain; cette théorie reste exacte dans le domaine ecclésiastique, comme il appert du canon 25 du *Code* actuel. La coutume n'en joue pas moins un grand rôle par rapport à la loi; les mœurs conformes de ses usagers la confirment tandis que leurs mœurs contraires l'abrogent⁴⁰. Gratien illustre cet énoncé par l'exemple d'une loi, en réalité apocryphe, qu'il dit être tombée en désuétude parce qu'elle n'était point passée dans les mœurs⁴¹. Ainsi, la coutume *præter legem* remplace la loi, comme nous l'avons vu plus haut; la coutume *juxta legem* la confirme; la coutume *contra legem* l'abroge. C'est, fondamentalement, la doctrine thomiste⁴² et la doctrine canonique actuelle⁴³.

C. LA PENSÉE DE GRATIEN SUR LE DROIT CANONIQUE.

Les considérations de Gratien sur la nature du droit canonique se divisent commodément en deux parties: de la loi et de la coutume.

1. *La loi canonique.*

La première espèce du droit canonique est la loi ou constitution, dont Gratien traite d'une façon générale dans la troisième distinction

³⁶ Dictum post c. 3, D. IV. Voir *Somme Théologique*, 1^a 2^{me}, q. 90, art. 4, *Sed contra*; *Code de droit canonique*, can. 8, § 1.

³⁷ Cf. Dictum post c. 4, D. XI.

³⁸ Cf. *Dieta* init. D. X; post c. 6, D. X.

³⁹ Dictum init. D. XI.

⁴⁰ Cf. Dictum post c. 3, D. IV.

⁴¹ Cf. Dictum post c. 6, D. IV.

⁴² Cf. 1^a 2^{me}, q. 97, art. 3, corp. et aussi, *ibid.*, art. 2, corp. où se lit cette affirmation: « . . . ad observantiam legum plurimum valet consuetudo », que l'on peut rapprocher du *dictum* de Gratien: « *Leges . . . firmantur, cum moribus utentium approbantur* » (post c. 3, D. IV).

⁴³ Cf. Canons 27-29 du *Code de droit canonique*.

et d'une manière plus détaillée dans les distinctions quinzième jusqu'à la vingtième.

La *Concordia* décrit comme suit les lois de l'Église: elles portent le nom de « canon » et signifient une règle, une norme du bien vivre dirigeant droitement et corrigeant ce qui est distors ou dépravé⁴⁴.

Les canons, ou lois canoniques, doivent être observés sous peine de privation de l'office⁴⁵ et se divisent en décrets pontificaux et en statuts conciliaires⁴⁶.

a) Les canons des conciles.

Gratien consacre quatre distinctions aux canons conciliaires, qu'il appelle ici statuts; les deux premières déterminent leurs sources et les dernières, leur autorité.

Le droit conciliaire se trouve avant tout dans les canons des conciles universels approuvés par le Siège apostolique. Les quinzième et seizième distinctions établissent ces sources, généralement admises, ou rejetées par certains, à l'aide d'une quinzaine de textes, dont le principal est la décrétale *de recipiendis et non recipiendis libris* attribuée au pape Gélase.

L'autorité des conciles généraux ou particuliers, est exposée dans les dix-septième et dix-huitième distinctions. La doctrine de Gratien peut se résumer comme suit: 1° l'autorité des conciles œcuméniques reconnus par l'Église est comparable à celle des Évangiles⁴⁷, elle a sa source dans la convocation par le souverain pontife⁴⁸; 2° les conciles particuliers sont de deux sortes, les uns sont convoqués par l'autorité du souverain pontife et présidés par son légat⁴⁹, les autres relèvent uniquement des patriarches, primats ou métropolitains locaux⁵⁰ et n'ont point le pouvoir de définir et de constituer, mais seulement de faire observer ce qui est déjà imposé ou statué par ailleurs⁵¹. Ce principe, à tendance « romaine », ne se déduit pas des textes allé-

⁴⁴ Cf. Dictum init. D. III; c. 1, D. III; c. 2, D. III.

⁴⁵ Cf. Dictum post c. 6, D. IV.

⁴⁶ Cf. Dictum post c. 2, D. III.

⁴⁷ Cf. c. 2, D. XV.

⁴⁸ Cf. Dictum init. D. XVII. Relativement à l'autorité du pape sur le concile, le *Décret* allègue ici quatre textes pseudo-isidoriens, sur un total de six.

⁴⁹ Dictum post c. 2, D. III.

⁵⁰ Ibid.

⁵¹ Dictum init. D. XVIII.

gués mais semble propre à Gratien; il est semblable à celui du canon 336 § 1, du *Code de droit canonique: Observantiam legum ecclesiasticarum Episcopi urgeant; nec in jure communi dispensare possunt, nisi . . .*

b) Les décrétales des papes.

La *Concordia* traite de la nature et surtout de l'autorité des documents pontificaux, soit en eux-mêmes, soit par rapport au droit divin et à la théologie.

Les écrits des souverains pontifes sont de deux sortes: soit des décrets ou lois obligatoires, soit simplement des exhortations destinées à exciter la volonté et dans lesquelles on pourrait voir les prototypes de nos encycliques modernes⁵².

Les décrets des papes sont des lois et obligent « comme étant confirmées par la voix divine de Pierre lui-même⁵³ »; leur autorité est indépendante de leur inclusion dans les collections canoniques⁵⁴; par ailleurs, ils sont subordonnés à la tradition catholique et aux écrits inspirés⁵⁵.

Le très important *dictum* consacré à l'autorité relative des décrétales et des écrits patristiques énonce ce principe fondamental: « . . . autre chose est de décider une cause et autre chose est d'expliquer diligemment les saintes Écritures. [. . .] Les commentateurs des divines Écritures, même s'ils dépassent les pontifes en science, ne possèdent pas cependant le sommet de leur dignité; ils viennent ainsi avant eux pour l'explication des saintes Écritures, mais ils tiennent la seconde place, à leur suite, pour décider les affaires⁵⁶. Donc, dans le domaine de la vérité scripturaire, la science théologique l'emporte sur le droit canonique, mais dans celui du gouvernement, c'est le droit qui prévaut.

2. La coutume canonique.

L'enseignement de Gratien sur la coutume canonique détermine son autorité et ses conditions.

⁵² Cf. *Dictum post c. 6, D. IV.*

⁵³ *C. 2, D. XIX.*

⁵⁴ *Dictum init. D. XIX; c. 1, D. XIX.*

⁵⁵ Cf. *Dictum post c. 7, D. XIX.*

⁵⁶ *Dictum init. D. XX.*

Dans la distinction onzième, le *Décret* établit nettement la force d'obligation de la coutume canonique comme en font foi, par exemple, les rubriques suivantes: « Là où l'autorité manque, l'usage du peuple et les institutions des anciens doivent tenir lieu de loi ⁵⁷ »; « L'Église est régie par l'autorité et la tradition générale ou spéciale ⁵⁸ ». Gratién lui-même déclare: « . . . lorsqu'il est manifeste que la coutume ne s'oppose ni aux saints canons ni aux lois humaines, elle doit être intégralement observée ⁵⁹. » Ce qui doit s'entendre en ce sens que la loi civile prévaut sur la coutume civile et la loi canonique sur la coutume canonique et non point pourtant la loi civile sur la coutume canonique. La coutume est donc subordonnée à la loi qui peut la révoquer ⁶⁰, et elle doit être conforme à l'esprit de l'Église qui est à Rome ⁶¹.

Mais la coutume canonique n'est légitime et ne « doit être intégralement observée » que moyennant trois conditions: elle doit être juste, ferme et raisonnable.

Elle doit être juste, car « il n'est permis à personne d'agir sans le discernement de la justice ⁶² ». Cette justice se prend dans le sens très général de foi catholique ou de discipline traditionnelle de l'église de Rome. Ainsi, par exemple, pour être valide, la coutume ne doit pas être réprouvée par une loi canonique, elle ne doit pas s'opposer à la foi chrétienne, elle doit être conforme aux anciennes traditions reçues des Pères, elle doit être consacrée par un long usage, elle ne doit pas s'opposer à une coutume ancienne.

En plus d'être juste ou conforme à l'esprit de l'Église, la coutume doit aussi être ferme, ou fortement établie. Elle doit être confirmée « soit par l'usage de l'Église universelle, soit par une longue période de temps ⁶³ ». L'universalité géographique n'a pas survécu comme base nécessaire de toutes les coutumes, mais l'élément chronologique demeure encore aujourd'hui.

⁵⁷ C. 7, D. XI.

⁵⁸ C. 8, D. XI.

⁵⁹ Dictum post c. 4, D. XI.

⁶⁰ Dictum init. D. XI; c. 3, D. XII.

⁶¹ C. 10, D. XI.

⁶² Dictum init. D. XII.

⁶³ Dictum post c. 11, D. XII.

La coutume doit finalement être raisonnable. « . . . Si, selon la diversité des temps et des esprits, diverses coutumes s'introduisent, elles doivent être abolies à l'occasion⁶⁴ ». Gratien appuie cette affirmation sur le texte célèbre de saint Augustin à Janvier, dans lequel le docteur condamne les pratiques, étrangères à l'Écriture, aux conciles et à l'Église universelle, qui se multiplient çà et là sans motif apparent; ces pratiques surchargent la vie chrétienne de façon onéreuse, contrairement à l'esprit de liberté que Dieu est venu substituer à la servilité de la loi ancienne. Déjà donc, même s'il n'en a pas encore l'expression, le *Décret* exige de la coutume légitime qu'elle soit *rationabilis*.

La considération des seuls *dicta* pourrait peut-être induire à croire que Gratien prise peu la coutume; mais il en va autrement lorsqu'on les complète, comme il faut le faire, par l'étude des *auctoritates*. Les textes de saint Grégoire le Grand et de saint Augustin rapportés dans la douzième distinction⁶⁵ renversent ce jugement que Gratien apparaît « peu favorable à la coutume⁶⁶ ». Sa doctrine est d'ailleurs fondamentalement identique à celle du *Code* où la coutume est subordonnée aussi à la réglementation du Saint-Siège, où elle n'est légitime qu'à la suite d'un long usage et qu'à la condition d'être *rationabilis*.

CONCLUSION.

A la suite de cette petite étude du traité préliminaire de la *Concordia discordantium canonum*, nous pouvons affirmer qu'elle est une œuvre remarquable pour son époque.

La logique du système nous montre en Gratien un penseur soucieux de clarifier et d'ordonner la masse indigeste des documents ecclésiastiques accumulés au cours des siècles. L'abondance de la matière traitée ajoute un nouveau mérite au *Décret*, même si elle ne suppose pas nécessairement une grande érudition ni un grand discernement des textes. L'exactitude de la doctrine dénote une mentalité juridique profonde.

⁶⁴ Ibid.

⁶⁵ Cc. 8 à 11, D. XII.

⁶⁶ R. WEHRLÉ, *De la coutume dans le droit canonique*, Paris, Recueil Sirey, 1928, p. 93.

Le caractère souvent moral, plutôt que proprement légal, des sources utilisées font des *normæ generales* de Gratien un travail théologique en même temps que canonique. Il est aussi proprement ecclésiastique, en raison de l'influence peu marquée du droit romain: le droit de l'Église est le produit de l'Église, le fruit de son expérience et de sa doctrine traditionnelles, et non point un simple décalque du droit civil, comme pourrait le faire croire un regard superficiel jeté sur la période suivante, celle qui va commencer avec Bernard de Pavie.

Par son originalité, son étendue et sa sûreté doctrinale, l'ouvrage du moine camaldule constitue certes une étape remarquable dans l'étude de la nature du droit canonique.

Germain LESAGE, o.m.i.,
professeur à la Faculté de Droit canonique.

La notion thomiste de la quantité

Les progrès des sciences abstraites ont merveilleusement élargi et affiné les techniques mathématiques et rendu impératives leur unification opératoire et leur synthèse philosophique. Mais s'ils ont multiplié les détails de cette double nécessité, ils n'ont rien ajouté à son caractère fondamental et permanent: le penseur contemporain comme le penseur ancien se trouvent en face des mêmes questions à résoudre. L'un comme l'autre se demandent ce qu'est la quantité, le nombre, la grandeur. L'un comme l'autre essayent de combiner les techniques relatives à ces concepts. L'un comme l'autre s'efforcent de constituer une théorie de la pensée même pour rendre compte de leurs résultats dans une synthèse totale qui reste une exigence inévitable de la sagesse humaine.

Les positions prises à cet égard par ceux qui ont posé les premiers ces problèmes passionnants, restent donc valables pour tous les temps: il s'agit d'y ramener les découvertes successives, et de les retrouver à travers les richesses accumulées dans leur perspective par le besoin de savoir excité par l'aiguillon du temps. C'est ainsi que les mathématiciens modernes occupent toujours les lignes définies par les sophistes, les platoniciens et les aristotéliens, chaque école essayant d'affirmer l'exclusivité de ses droits à l'assentiment universel.

Nous essaierons de montrer que la tradition thomiste prolongeant l'enseignement d'Aristote sur la quantité, contient des vérités permanentes que des découvertes subséquentes ne sauraient ébranler, et qui servent au contraire à justifier celles-ci. On ne saurait reprocher aux penseurs anciens de n'avoir pas prévu les inventions modernes; pas plus qu'on ne pourrait demander à quiconque de se prononcer sur une question ou sur une science quelconque avant que l'une et l'autre ne soient arrivées à leur dernière étape. Ceci reste également vrai pour les mathématiques, qui ont un fondement et des principes rela-

tifs à ce fondement, que la pensée réflexive peut saisir sans attendre que la science arrive à son développement complet. En étudiant la pensée thomiste sur la quantité, nous nous livrons à une opération philosophique d'évaluation aisément contrôlable par rapport à la science de son temps, et dont nous pouvons comparer les implications et les intuitions aux découvertes subséquentes. Nous ajouterons même que la valeur permanente des thèses thomistes peut servir incidemment à tranquilliser les esprits sur le sens et les effets de ce qui pourrait apparaître comme une dictature universelle de la quantité dans le monde, que certains interprètent faussement comme le signe de la primauté ultime de la quantité, voire de sa réalité ontologique.

Afin de mettre la pensée thomiste sur ces points dans la perspective historique qui lui convient, nous rappellerons brièvement le sens et l'influence des thèses grecques fondamentales que nous venons de mentionner.

I. — PERSPECTIVES HISTORIQUES.

L'attitude pragmatiste remonte directement aux enseignements des sophistes grecs, en insistant sur la part de l'expérience dans l'élaboration des mathématiques. Elle n'influence pas autant leur économie interne que les deux autres écoles. L'unification technique des mathématiques, la fusion opératoire des méthodes relatives au discret et au continu, tout ce qui relève en somme du perfectionnement intime et du développement légitime des sciences abstraites, est entièrement justifiable en termes de l'expérience, de la réussite pratique de l'effort quel qu'en soit le domaine. Les mathématiques s'expliquent et se justifient par la double exigence de la priorité et de la primauté de l'expérience. Aussi les difficultés impliquées dans cette attitude sont-elles d'ordre épistémologique plutôt que d'ordre mathématique proprement dit.

Par contre, l'attitude platonicienne a profondément influencé l'organisation aussi bien que l'interprétation des sciences exactes. Pendant tout le XIX^e siècle, l'ère de rigueur mathématique inaugurée par Weierstrass s'était manifestée par les tentatives fécondes, mais non point décisives, pour arithmétiser le continu. Toutes les ressources de l'analyse furent mises à contribution pour affiner les idées du nom-

bre, de la limite et des fonctions, et pour les utiliser par le moyen des séries et de l'intégration pour résoudre n'importe quel problème scientifique. Les méthodes projectives développées par Poncelet au début du siècle, restèrent en marge du mouvement général pendant toute cette époque, jusqu'à l'avènement formel de la méthode axiomatique qui a donné un prétexte de synthèse aux diverses branches des mathématiques. Mais il devenait évident dès ce moment, que la primauté du nombre caractérisant l'attitude platonicienne, ne suffisait plus pour justifier les sciences abstraites. Tout en reconnaissant les mérites et les réalisations extraordinaires des essais d'arithmétisation du continu, comme aussi la permanence et la fécondité de ces efforts pour la science, on devait chercher au-delà du nombre les éléments de l'unité des mathématiques. Or en dépassant le nombre dans toute sa généralité possible, on abandonnait le platonisme pour s'inféoder à une philosophie différente, en dépit des efforts de diverses écoles idéalistes modernes pour s'accrocher à tout prix à la tradition platonicienne.

On arrivait ainsi inévitablement à l'intuition aristotélicienne des mathématiques, qui comporte leur constructibilité au moyen d'éléments obtenus par l'abstraction de données empiriques, un dualisme ontologiquement irréductible du nombre et de la grandeur malgré leurs entrelacements pragmatiques, et la primauté de la logique pour justifier la systématisation des mathématiques en présidant aux essais pratiques de la combinaison du nombre et de la grandeur. Si Aristote enseigna l'indépendance spécifique des genres de la quantité¹ il n'avait pas les moyens techniques de développer lui-même les propriétés de chaque genre sans faire chaque fois appel à l'autre. Les pythagoriciens des diverses générations avaient certainement établi des doctrines arithmétiques centrées exclusivement sur le nombre. Mais en insistant sur la primauté de ce concept pour l'explication ontologique et pratique des manifestations de l'être, ils avaient négligé d'établir en corps de doctrine séparé les quelques vérités sur la géométrie de position que leur avaient légué les mathématiques asiatiques et les premières affirmations abstraites de Thalès concernant la géométrie nautique et ses procédés de triangulation. La combinaison initiale

¹ *Anal. Posteriora*, I, 6-7.

du nombre et de la géométrie servait trop bien les buts métaphysiques de Platon pour que ses disciples fussent encouragés à détacher la géométrie de toute préoccupation métrique.

Malgré la pauvreté de son héritage en fait de doctrines concernant exclusivement la grandeur ou le continu, Aristote n'a point hésité à poser la distinction du nombre et de la grandeur. S'il pouvait accepter sur le terrain pratique la collusion de ces deux notions, leur spécificité propre lui défendait de chercher à réduire l'une à l'autre. Il ne pouvait pas nier la valeur des résultats obtenus par ses collègues de l'Académie quand il en faisait partie, ou par les mathématiciens de son temps. Aussi n'est-il pas nécessaire que nous insistions ici sur les développements considérables des mathématiques métriques dans toutes leurs branches à travers les âges jusqu'à nos jours. Pour autant qu'ils mettent en relief le nombre et qu'ils tentent de soumettre à sa loi tant le continu abstrait que les phénomènes concrets, on pourrait dire qu'Aristote aurait approuvé ces conquêtes comme une extension de sa thèse sur la valeur de l'arithmétique et sur l'utilisation du nombre dans la science en général. Mais il ne pouvait approuver sans réserve les raisonnements approximatifs (éris-tiques ou autres) par lesquels les géomètres anciens voulaient résoudre les problèmes des quadratures et ceux qui impliquaient le continu et l'infini. Et il est curieux de constater que, toutes proportions gardées, les mathématiques modernes se heurtent à une foule de difficultés ou de paradoxes dans leurs remarquables essais d'arithmétisation du continu. Ce qui montre que l'intuition aristotélicienne initiale ne manquait pas de justesse et de vérité permanente.

Or voici que cette intuition, dans sa partie relative à la grandeur comme telle, se trouve confirmée aujourd'hui par le merveilleux édifice de ce qu'on pourrait appeler les *mathématiques qualitatives*, qui se sont développées en accroissant leur élan au siècle dernier, sans insister sur l'emploi du nombre. Il ne s'agit pas ici des mathématiques de la qualité comme telle, mais bien de mathématiques centrées sur la quantité en ce qu'elle a qui n'est point métrique. Les différences quantitatives ainsi découvertes ou posées, se marquent et se caractérisent par des moyens qualitatifs au lieu de moyens métriques. Nous avons vu qu'Aristote avait remarqué justement qu'on pouvait parler

de qualité en définissant les diverses espèces de nombre: en effet, il y a une distinction qualitative entre un nombre pair et un nombre impair, le pair et l'impair étant des qualités justifiables en dernière analyse dans ce cas par des combinaisons d'unités.

Il est bien d'autres cas où des différences qualitatives entre tel ou tel concept mathématique, peuvent être justifiables uniquement en termes de position, d'ordre, de combinaison ou de toute autre catégorie susceptible de faire ressortir des distinctions quantitatives de grandeur en général. La combinaison subséquente de l'analyse avec des notions et des méthodes qualitatives, ne détruit pas l'identité propre de ces dernières et l'indépendance spécifique de la grandeur par rapport au nombre, bien que ces deux espèces de quantités soient couvertes par la catégorie de la quantité comme telle. Il en est ainsi dans la géométrie projective et l'axiomatique, dans la topologie et les espaces abstraits, dans les ensembles et le transfini, dans l'algèbre moderne et la logistique. Il est évident qu'Aristote n'avait pas prévu ces développements comme tels: mais le fait reste qu'ils se placent plus naturellement dans la vision aristotélicienne de la science.

II. — THÈSES THOMISTES SUR LA QUANTITÉ.

L'attitude de saint Thomas à l'égard de la quantité s'identifie dans ses grandes lignes avec celle d'Aristote. Dans ses commentaires *In Metaphysicam*², le Docteur Angélique confirme la réfutation par le Stagirite des thèses pythagoriciennes et platoniciennes. Aussi ses arguments peuvent-ils être adaptés à la réfutation des thèses analogues des modernes. Dans les textes nombreux qui traitent de la quantité, saint Thomas répète souvent les formules d'Aristote en les précisant parfois, et en les développant dans le sens général de sa métaphysique. Le Docteur Angélique s'intéresse à la quantité, non seulement parce qu'elle constitue une catégorie fondamentale de l'explication du monde, mais encore parce qu'elle a été utilisée dans l'œuvre de création³; et c'est pourquoi nous le voyons faire des considérations sur la quantité même lorsqu'il discute de théologie. Mais dans cette étude, nous nous bornerons à ses idées sur la quantité proprement mathématique.

² Lib. 1 et 3.

³ Sagesse 11, 21.

Comme Aristote, saint Thomas affirme que la quantité constitue l'objet propre des mathématiques⁴ et leur sert de fondement; que les mathématiques dérivent de l'expérience⁵ en dernière analyse; et que l'abstraction comporte plusieurs phases⁶ pour arriver à la séparation des notions mathématiques dans l'intellect. Les connaissances mathématiques qu'il avait à sa disposition n'étaient pas plus développées que celles des Grecs. Aussi les thèses thomistes se caractérisent moins par leur extension ou leur application immédiate à des cas concrets, que par leur profondeur et leur susceptibilité de servir de justification à la philosophie mathématique dans son ensemble.

THÈSE 1. — *La quantité est ce qui divise un être en des parties distinctes ou qui donne formellement l'étendue et la divisibilité à un corps.*

Fidèle à sa méthode de partir de l'expérience et de rattacher ses réflexions à l'existence, saint Thomas parvient à l'idée de quantité en considérant les corps et en s'élevant jusqu'à leurs catégories profondes. Nous voyons ainsi dans cette thèse deux affirmations complémentaires: la première précise le nom de *quantité* dont elle constitue la définition nominale; tandis que la seconde spécifie la fonction ontologique de la quantité dont elle est la définition réelle. « *Quantitas dicitur quod est divisibile in ea quæ insunt* ⁷. » Ou encore: « *Quantitas est mensura substantiæ, qualitas autem dispositio substantiæ* ⁸. » La quantité doit donc être la plus rapprochée de la substance parmi les accidents⁹, puisque c'est elle qui diffuse la substance. Aussi nous est-il dit: « *Quantitas sequitur substantiam ex parte materiæ, et qualitas ex parte formæ* ¹⁰. » Ajoutons que la qualité se fonde sur l'existence des corps matériels, qui pose en même temps leur extension et leur pluralité: or ce sont là justement les attributs de la quantité comme telle et considérée sous son aspect *prédicamental* et non point transcendantal. La quantité sera donc analysée ici en tant qu'attribuable

⁴ *De Trinitate*, 8. V, art. 1 et 3.

⁵ Voir *Summa theol.*, I^a, q. 79, a. 2; et q. 84 a. 3, 4 et 6.

⁶ Voir T. GREENWOOD, *La connaissance mathématique d'après saint Thomas* dans la *Revue de l'Université d'Ottawa*, 12 (1942), p. 121*-152*.

⁷ *In Metaphysicam*, lib. V, lect. 15 (n° 977).

⁸ *Ibid.*, lib. IX, lect. 1 (n° 1768).

⁹ *Ibid.*, lib. V, lect. 15 (n° 983).

¹⁰ *Ibid.*, lib. V, lect. 9 (n° 892).

à un être comme une catégorie, et non point en tant que propriété essentielle de l'être en lui-même.

THÈSE 2. — *La quantité est un accident réel, mais distinct de la substance corporelle.*

La quantité existe réellement: ce n'est pas une invention de l'esprit, un simple concept servant à l'économie de la pensée pour faciliter sa représentation et son explication des choses. Il est entendu qu'elle n'existe pas séparément dans la réalité, mais bien dans les choses mêmes auxquelles elle est intimement unie sans se confondre avec elles: « *Quantitas vero, quæ extensionem substantiæ attribuit, a substantia realiter differt, et est veri nominis accidens*¹¹. » Notre esprit l'atteint et l'étudie séparément par le procédé de l'abstraction, qui la porte d'une certaine manière dans notre intelligence sans l'enlever pour cela des choses qui ne sauraient exister sans elle. Il ne faut donc pas considérer la quantité comme une catégorie de la pensée exclusivement ou comme une manière d'être de notre esprit qui s'en sert pour organiser ses intuitions, comme le prétend l'idéalisme kantien. Par contre, si la quantité est dans les choses, on ne doit pas non plus l'identifier avec elles, comme le font l'idéalisme cartésien et certaines écoles contemporaines. En somme, la difficulté d'expliquer et d'organiser la matière sans la quantité, n'est pas une raison pour les confondre ensemble.

A ce sujet, les textes de saint Thomas sont aussi clairs que nombreux. « *Quantitas accidens est*¹² », dit-il, ou encore « *Quantitas enim manifestum est quod non est substantia*¹³. » Ces affirmations catégoriques sont d'autant plus significatives qu'elles permettent d'éviter les contradictions et les difficultés nombreuses que comporterait l'identification de la quantité avec la substance. On sait que le cartésianisme, l'idéalisme et le nominalisme proposent justement cette identification sous une forme ou une autre. Or la séparation de ces deux réalités est si effective que saint Thomas nous dit: « *Remota quantitate, substantia omnis indivisibilis est*¹⁴. » L'abstraction de la quantité n'élimine donc pas la substance; mais elle rend celle-ci indivisible,

¹¹ Thèse X des 24 thèses thomistes.

¹² *Commentaires sur la Physique d'Aristote*, I, lect. 3, 1.

¹³ *Commentaires sur la Métaphysique d'Aristote*, lib. 7, lect. 2.

¹⁴ *Summa Contra Gentiles*, IV, 65.

puisque la thèse précédente affirmait justement que l'effet premier de la quantité est de rendre la substance divisible. Rappelons pour mémoire la profonde application qui est faite à l'eucharistie¹⁵ de cette thèse thomiste.

THÈSE 3. — *L'effet premier et formel de la quantité est l'extension de la substance actuelle par rapport à elle-même. Et l'effet second et formel de la quantité est la divisibilité, la mesurabilité, l'impénétrabilité et l'ordination par rapport au lieu externe.*

En développant les thèses précédentes, on s'aperçoit que la substance matérielle n'a point formellement de parties avant qu'elle reçoive la quantité. Cet accident donne donc à la substance des parties internes ordonnées par rapport au tout, et ensuite il la situe et la mesure par rapport aux objets qui l'entourent. Comme le dit saint Thomas: « *Partes non possunt esse in substantia, nisi præintel ligatur divisibilitas quæ consequitur quantitatem, quæ sine corporeitate non est*¹⁶. » On voit donc pourquoi la quantité se distingue de la substance tout en l'informant de propriétés fondamentales. Or c'est ce double effet de la quantité qui sert de fondement aux recherches mathématiques et qui permet d'affirmer que ces recherches n'affectent pas la nature de la substance: l'esprit peut s'y livrer en les séparant de celle-ci et en les considérant indépendamment de toute application actuelle ou pratique.

THÈSE 4. — *La quantité informe les êtres selon leur nature propre.*

Les effets de la quantité sur la substance ne sont pas arbitraires. Malgré la séparation ou la distinction de ces deux modes de la réalité, il ne faut pas croire que la quantité informe ou quitte la substance au hasard. Il est vrai qu'on peut affecter une substance quantifiée par des interventions mécaniques ou autres. Mais en tant qu'une substance est quantifiée, la quantité qui l'affecte est elle-même l'effet d'une causalité profonde. « *Etsi materia prima, prout in se consideratur, nullam quantitatem habeat, non tamen sequitur quod sit in potentia respectu cujuslibet imaginabilis. Cum enim quantitates determinatæ et omnia alia accidentia secundum exigentiam formæ materiæ recipiant . . . Oportet quod materia prima ad nullam quan-*

¹⁵ *Summa Theol.* III^a, q. 77, 1 et 2.

¹⁶ *Super Libris Sententiarum*, I, disp. 3, q. 1, a. 1.

*titatem sit in potentia*¹⁷. » Il y a donc un certain rapport dans le plan de la création entre la substance et la quantité des êtres. Et c'est en vertu de ce rapport que l'esprit humain essaie de déterminer les détails quantitatifs des êtres et de leurs mouvements. Mais qu'on n'aille pas dire qu'en découvrant ces détails avec une approximation convenable et utile, on pénètre par là même la nature profonde des êtres dans leur essence même. Tout en permettant donc d'améliorer les descriptions quantitatives des êtres en eux-mêmes ou en mouvement, cette thèse atténue la tyrannie de la quantité que certains déplorent dans les récentes interprétations philosophiques des sciences de l'univers. On voit par là que cette thèse confirme et précise davantage celles qui la précèdent, tout en encourageant les échelons successifs des découvertes scientifiques.

THÈSE 5. — *La quantité se divise naturellement et indépendamment de l'esprit, en quantité continue et en quantité discrète, aussi bien dans l'ordre matériel que dans l'ordre idéal.*

La quantité est de deux sortes, et la différence entre ces deux sortes de quantités est irréductible: ce n'est point une distinction de convenance ou arbitraire. La différence entre le continu et le discret convient d'ailleurs à l'indétermination première de la matière et à son information par les essences. Elle correspond aussi à la tradition empirique et rationnelle qui a toujours traité séparément ces deux sortes de quantités, même s'il s'était manifesté de bonne heure une certaine tendance à les unir parfois pour des buts pratiques ou pour les exigences philosophiques de certains penseurs. Comme il ne s'est trouvé personne pour nier cette distinction en fait, nous trouvons inutile d'insister davantage sur cette thèse générale, d'autant plus qu'elle se trouve précisée par celles qui suivent immédiatement.

THÈSE 6. — *La quantité discrète ou nombre est une multitude mesurée par la répétition de l'unité.*

Avec cette définition, nous atteignons le point de départ d'un système mathématique. La préparation de cette définition a servi à poser des jalons philosophiques à l'interprétation des concepts et des méthodes mathématiques. Les textes de saint Thomas sur la nature du nombre sont nombreux et se ramènent tous à cette définition: *numerus*

¹⁷ *Super Libris Sententiarum*, II, disp. 30, q. 2, a. 1.

est pluralitas extensorum mensurata per unum. Plus précisément, saint Thomas nous dit: « *De ratione unius est quod sit mensura. Et hoc maxime proprium est in quantitate*¹⁸. » Ou encore: « *Numerus nil aliud est quam pluralitas et multitudo mensurabilis uno*¹⁹. » Les idées de mesure et de pluralité sont facilement comprises. La pluralité ou la multitude est la conception de plusieurs êtres véritables ou imaginaires en tant qu'ils sont plusieurs: si l'on veut, c'est la perception confuse du nombre qui ne sera clairement conçu qu'avec la prise de conscience de la définition donnée. Comme saint Thomas le dit: « *Multitudo est quod est divisibile secundum potentiam in partes non continuas*²⁰. » Et plus précisément quant à son rapport au nombre, il nous définit la pluralité: « *Multitudo absoluta sive pluralitas, quæ opponitur uni quod convertitur cum ente, est quasi genus numeri*²¹. » Mais la multitude comme telle ne s'oppose pas au peu²² et n'est point déterminée par un genre supérieur²³: elle représente le concept de plusieurs sans aucune détermination numérique. Quant à la mesure, elle est définie d'une manière générale comme: « *Mensura nil aliud est quam id quo quantitas rei cognoscitur*²⁴. » C'est une propriété de l'unité, qui n'est point divisible en tant que telle²⁵. En d'autres termes, c'est un concept entier comme tel qui permet la connaissance des choses quantifiées.

On a remarqué deux particularités dans la définition thomiste du nombre. La première est l'identité des parties du nombre; et la seconde est la répétition de l'unité. L'identité des parties est nécessaire pour garder la spécificité du nombre. « *Numerus est unus specie per seipsum, in quantum ultima unitas ejus dat numero speciem et unitatem*²⁶. » Ou encore « *Quorumlibet numerorum est una mensura communis, scilicet unitas; quæ aliquoties sumpta reddit quemlibet numerum*²⁷. » Cette identité des parties est également nécessaire pour maintenir l'unité du nombre comme tel.

¹⁸ *In Metaphysicam*, lib. X, lect. 2 (n° 1960).

¹⁹ *Ibid.*, lib. X, lect. 8 (n° 2090).

²⁰ *Ibid.*, lib. V, lect. 15 (n° 978).

²¹ *Ibid.*, lib. X, lect. 8 (n° 2090).

²² *Ibid.*, lib. X, lect. 8 (n° 2096).

²³ *Ibid.*, lib. X, lect. 8 (n° 2091).

²⁴ *Ibid.*, lib. V, lect. 8 (n° 872).

²⁵ *Ibid.*, lib. X, lect. 2 (n° 1937).

²⁶ *Ibid.*, lib. VIII, lect. 3 (n° 1725).

²⁷ *Ibid.*, lib. V, lect. 17 (n° 1020).

La répétition de l'unité, par ailleurs, est une opération mentale qui marque la *construction* du nombre. Car ce dernier n'est pas donné comme tel dans l'expérience: il exige aussi une double abstraction; et c'est justement dans la seconde opération que l'esprit *construit* le nombre véritablement. Saint Thomas est suffisamment clair à ce sujet. « *Numerus non est unitates, sed est aliquid compositum ex eis, quæ non sunt in numero actu sed potentia*²⁸. » La *composition* du nombre au moyen d'unités ne peut qu'être une construction, même si saint Thomas n'a pas utilisé cette expression: celle-ci devient plus suggestive quand on considère les espèces diverses de nombres connus maintenant, ce qui n'était pas le cas au moyen âge où l'on n'employait qu'une espèce de nombres, à savoir ceux qui étaient formés par la série naturelle.

En effet, l'état actuel de la science comporte de nombreuses espèces de nombres qui sont toutes inventées ou construites par l'esprit. Les nombres négatifs, les nombres imaginaires, les nombres idéaux, les nombres transfinitis, pour ne citer que quelques-unes de ces espèces, ne sont pas actuellement dans la réalité, pas plus qu'ils ne sont innés dans l'esprit. Si l'intelligence en tire les éléments de l'expérience en dernière analyse, elle ne les présente comme tels qu'en les *composant* avec des unités bien définies qualitativement: c'est dire qu'ils sont *construits*, et avec eux toutes les mathématiques. Nous insistons sur le caractère *qualitatif* des unités choisies pour former une espèce particulière de nombres: car c'est bien cette qualité qui diversifie les espèces et qui donne à chacune d'elles des propriétés distinctes. Mais quelles que soient ces propriétés, il faut noter que le processus de la répétition est le même dans tous les cas. On peut donc dire que l'interprétation des diverses espèces de nombres peut toujours se faire en fonction de l'intuition première d'Aristote et de saint Thomas, qui a été concrétisée par la définition générale qu'ils ont donnée de cet important concept.

THÈSE 7. — *La quantité continue ou grandeur est une multitude dont les parties se touchent pour former un tout: ces parties ne sont donc pas distinctes en acte, mais seulement en puissance.*

²⁸ *Ibid.*, lib. VII, lect. 13 (n° 1588).

La grandeur est un accident extensif de la substance corporelle aussi bien que de l'être mathématique. Pour les corps naturels, la continuité est complète ou non, selon que toutes leurs parties se touchent ou non. Mais pour les êtres mathématiques, on peut toujours concevoir cette continuité parfaite, et attribuer ainsi une existence idéale aux grandeurs conçues selon l'épistémologie traditionnelle. Selon saint Thomas: « *Continuum dicitur id, cujus est secundum se unus motus tantum* ²⁹. » A la suite d'Aristote, le Docteur Angélique définit donc le continu par le mouvement et non par la coalescence des termes; mais celle-ci est impliquée ou découle de cette définition.

Il est facile de concevoir que la continuité est plus étroitement le propre des grandeurs géométriques, surtout si l'on considère celles-ci comme le résultat d'un mouvement imaginaire. Or dans les figures géométriques, comme dans toutes les autres grandeurs possibles, il est évident que toutes leurs parties ne sont pas perçues comme distinctes, sans une opération supplémentaire qui les divise en leur donnant des termes propres. C'est ce que saint Thomas nous dit en termes généraux. « *Partes autem alicujus homogenei continui ante divisionem non habent esse actu sed potentia* ³⁰. » Il est donc clair qu'on peut toujours actualiser les éléments (points ou autres) d'une figure continue en divisant celle-ci par des termes précis. Nous pouvons ajouter que cette actualisation ne rompt pas nécessairement la continuité: en mathématiques, il suffit de poser l'actualisation d'éléments potentiels pour bien préciser ceux-ci, sans qu'il soit nécessaire de les enlever à l'ensemble où ils sont immergés, surtout si c'est par rapport à cet ensemble que leurs propriétés sont précisées ou mises en valeur.

Il est intéressant de signaler le mode de génération du continu par Aristote et saint Thomas: l'un et l'autre ne pensent pas à obtenir le continu en mettant bout à bout des quantités discontinues. Car cette manière de procéder serait trop semblable à la formation du nombre par la répétition de l'unité. De plus, elle pourrait laisser dans l'imagination l'actualité des termes que l'on voudrait confondre

²⁹ *Ibid.*, lib. V, lect. 7 (n° 852).

³⁰ *Super Libris Sententiarum*, IV, disp. 10, q. 1, a. 1.

pour obtenir le continu. Ces difficultés disparaissent en utilisant le mouvement: car alors la grandeur est obtenue d'un coup, si l'on peut dire, sans s'arrêter à ses parties possibles qu'on pourrait actualiser par la suite. De plus, le mouvement est un mode plus général que la simple répétition qui implique des éléments distincts. Cela n'est pas à dire, cependant, que le continu ne puisse pas être construit différemment: en mathématiques surtout, les méthodes analytiques nous donnent des moyens intéressants. Mais il n'en reste pas moins que ces moyens appuient trop sur l'utilisation du nombre — ce qui est admissible d'après la tradition aristotélico-thomiste comme nous le verrons bientôt, et par conséquent sur des éléments discrets. Le mouvement idéal employé en mathématiques est préférable tant en général que dans le cas des mathématiques qualitatives où il n'est pas question de nombre. Il suffit, par exemple, en géométrie projective ou en topologie: dans ces sciences, l'actualisation des éléments se fait qualitativement par des incidences, des congruences, des connexions et d'autres opérations qualitatives semblables. On se rend compte que cette conception est plus large et plus juste que celle de Platon et des analystes modernes qui veulent tout ramener à la caractérisation numérique, alors que celle-ci n'est qu'accessoire pour une large partie des mathématiques modernes.

THÈSE 8. — *Le nombre est le fondement de toute mesure du continu.*

Cette thèse importante est clairement indiquée par saint Thomas dans le texte suivant: « *Omnia mensuratio, quæ est in quantitativis continuis, aliquo modo derivatur a numero. Et ideo relationes quæ sunt secundum quantitatem continuam etiam attriuntur numero* ³¹. » Il est évident que si l'on veut mesurer une grandeur, on doit la rapporter à une certaine unité et vérifier le nombre qui indique ce rapport: de cette manière on peut déterminer et connaître la quantité mesurable. Malgré la différence de nature entre la grandeur et le nombre, rien n'empêche de rechercher leurs rapports, même si l'on ne saurait exiger une détermination absolue en raison de la différence spécifique entre ces deux termes. Ce qu'Aristote dénonçait, c'était la prétention d'assimiler la grandeur et le nombre d'une manière

³¹ *In Metaphysicam*, lib. V, lect. 17 (n° 1007).

permanente et *de droit*. Mais rien ne s'oppose à tenter *en fait* cette assimilation pour des besoins précis. Mais comme il nous est dit, dans cette opération, la primauté reste au nombre: car un ensemble numérique a ses parties discrètes *en acte* ce qui est nécessaire pour l'actualisation d'un rapport de mesure. Tandis que la caractéristique du continu est d'avoir ses parties *en puissance*, ce qui ne donne pas un moyen actuel de mesurer.

Mais saint Thomas se garde bien d'affirmer que le nombre puisse rendre compte exactement et adéquatement du continu. On remarquera que la dérivation du continu se fait *aliquo modo* du nombre, et non point naturellement ou par un mode déterminé. Il reste donc une certaine indétermination dans cette dérivation, laquelle résulte de la différence spécifique du nombre et de la grandeur, mais qui ne préjuge pas d'une assimilation possible dans certains cas, ce qui est permmissible par le genre qui les recouvre tous deux. Cette expression *aliquo modo* prise avec tout le texte qu'elle colore, justifie en quelque sorte aussi les efforts des anciens pour résoudre des quadratures, et permet avant la lettre l'application de l'arithmétique et de ses généralisations à la géométrie. Les méthodes de l'analyse, avec la théorie des nombres irrationnels et complexes, la doctrine des séries, les procédés approximatifs d'évaluation des grandeurs pour en citer quelques-unes, s'expliquent et se légitiment en fonction de ce texte thomiste d'allure pragmatique et pourtant d'une nécessité inéluctable pour les mathématiques.

Nous pouvons ajouter qu'à la suite d'Aristote dont il commente la doctrine, saint Thomas sait préciser le caractère approximatif ou tout au moins très peu satisfaisant parfois, de l'application du nombre au continu. Il nous dit en effet: « *Circa mensuræ rationes quædam consideranda: primo, non omnis mensura est quid unum numero, et secundo, mensura est homogœnea mensurato* ³². » Ainsi donc, toute mesure ne s'identifie pas avec un nombre; et cette mesure est homogène à la chose mesurée: s'il s'agit de grandeur, la mesure réalisée avec des nombres reste ordonnée à la grandeur et non point au nombre qui n'est ici qu'un moyen. Si la grandeur n'est pas strictement arithmétisable, l'excédent irrationnel est bien de la nature de la grandeur qu'il

³² *Ibid.*, lib. X, lect. 2 (n° 1950).

s'agissait de mesurer, et non point de la nature du nombre, puisque le nombre ne l'informe pas. Par conséquent, toute la mesure est de la nature de la grandeur, quand elle s'applique à cette espèce de quantité. Mais il va sans dire, que la mesure est numérique quand elle est appliquée à un ensemble de nombres. C'est ainsi que saint Thomas complète sa pensée par ce texte: « *Mensura secundum quamdam similitudinem quomodo transferatur* ³³ », ce qui confirme le caractère pragmatique de l'application du nombre à la grandeur.

THÈSE 9. — *La quantité mathématique est divisible indéfiniment, mais sans qu'il y ait un infini mathématique en acte.*

Sans avoir à rappeler les thèses d'Aristote sur l'infini, avec leurs applications à la réalité physique, nous nous bornerons à dire que saint Thomas pose cette thèse en la complétant par une opposition entre l'infini mathématique et physique. « *Etsi corpora mathematica possint in infinitum dividi, corpora tamen naturalia ad certum terminum dividuntur* ³⁴. » La quantité mathématique est donc indéfiniment divisible, tandis que la quantité physique ne l'est pas. Mais cette division indéfinie n'implique pas l'existence d'un infini en mathématiques: au contraire, il n'y a pas d'indivisibles en mathématiques. Et ici, saint Thomas appuie le Lycée sans réserve contre l'Académie. La division (ou la multiplication) indéfinie doit s'entendre dans le sens d'une vaste potentialité dont on actualise certains éléments en opérant la division (ou la multiplication).

Du moment que les parties du continu comme celles du discret sont en puissance dans la grandeur et dans le nombre, la division (ou la multiplication) ne s'opère que dans la potentialité. Comme celle-ci est inépuisable de par sa nature, il n'y aura jamais une division dernière, donc il n'y aura jamais un infini en acte. En d'autres termes, l'indétermination même de la matière intelligible où l'esprit évoque les mathématiques, permet la division indéfinie de la quantité mathématique. D'autre part, comme la pensée met une forme à tout être mathématique, cet être est par là même fini en acte et ne peut jamais être infini en acte. Du moment que l'infini mathématique est une potentialité, il y aurait une contradiction en affirmant une potentialité

³³ *Ibid.*, lib. X, lect. 2 (n° 1956).

³⁴ *De Potentia*, q. IV, a. 1 ad 5.

en acte. En droit comme en fait, la constructibilité des mathématiques modernes confirme cette thèse aristotélico-thomiste. Les querelles entre finitistes et formalistes peuvent se dissoudre facilement en face de la vérité philosophique, en appliquant à leurs thèses les considérations techniques permises par l'épistémologie traditionnelle.

THÈSE 10. — *Les limites du continu sont des modes réels du continu et non pas des êtres de raison ou des êtres réels.*

L'imposition d'une limite est nécessaire pour saisir et mesurer ou caractériser le continu. Cette limite n'est pas essentiellement différente du continu qu'elle détermine, puisqu'elle est une actualisation d'éléments qui se trouvent en puissance dans le continu. Elle est donc réelle par rapport à ce continu, dont on peut dire qu'elle est un mode. Dans ces conditions, elle ne saurait être un être de raison; car elle n'est pas imaginée ou conçue de toutes pièces par l'intellect. Même si l'esprit peut construire ou styliser cette limite, cette opération se fait sur des éléments qui ne dépendent pas de l'esprit, puisqu'ils se trouvent en puissance dans le continu. D'autre part, cette limite n'est pas un être réel, puisqu'elle n'existe pas comme telle dans la réalité: elle qualifie ou précise un objet quantifié extensivement. C'est donc à l'objet qu'appartient la réalité. La catégorie de quantification et la limite qu'on lui reconnaît ne peuvent être, par conséquent, que des modes réels de cet objet.

C'est pourquoi on peut toujours retrouver dans la réalité sensible les concepts et les systèmes mathématiques que l'esprit forme sur les données de l'expérience selon son activité propre et la finalité qu'il peut viser. En étendant ces considérations à l'espace mathématique, on s'aperçoit néanmoins que saint Thomas en fait un être de raison ayant son fondement dans les choses (*fundamentaliter in re, sed formaliter in intellectu*). Mais c'est que l'espace mathématique n'est pas une limite des corps et ne doit donc pas être confondu avec l'extension des corps: il est imaginaire, indéfini et entièrement construit par l'esprit pour servir de cadre à ses opérations avec les figures et leurs représentations analogiques. C'est pourquoi on doit le considérer comme un être de raison.

III. — CONCLUSION

SUR LA CONSTRUCTIBILITÉ MATHÉMATIQUE.

Les thèses que nous venons de présenter et d'expliquer sur la notion thomiste de quantité, montrent suffisamment le sens véritable et l'utilisation effective de cette catégorie importante. Nous voudrions compléter nos considérations en précisant le rôle de la quantité dans l'élaboration des mathématiques en système. Ce problème est intimement lié à celui de la connaissance mathématique: si la quantité en tant que catégorie se trouve atteinte par l'abstraction, peut-on dire aussi que les mathématiques qui en émanent sont également le résultat de l'abstraction? La question est importante; car le mathématicien moderne *construit* les mathématiques plutôt qu'il ne les *abstrait* du monde sensible. Il s'agirait donc de déterminer le sentiment exact du Docteur Angélique sur ce point.

Dans le domaine de la connaissance mathématique, saint Thomas suit encore la pensée d'Aristote, en développant davantage ses implications. Ce n'est pas uniquement en raison du caractère particulier de la démonstration de ses propositions, que la science des nombres et de l'étendue possède un plus grand degré de certitude; mais bien en raison du mode d'appréhension des notions et des principes de cette science. En effet, dans l'acte de la connaissance, l'intellect abstrait les espèces intelligibles des images, d'une part, en tant qu'il considère la nature des choses en général et en dehors de leurs conditions individuelles; et d'autre part, il laisse persister cette nature dans les images, du moment qu'il ne peut saisir les choses dont il abstrait les espèces intelligibles qu'en se tournant vers ces images³⁵. L'opération de l'abstraction ainsi conçue élève les notions mathématiques à la dignité d'universaux pour ainsi dire parfaits, qui peuvent former la matière d'une vraie science. L'espèce intelligible est donc, par rapport à l'intellect, ce par quoi l'intellect connaît et non point ce qu'il connaît, si ce n'est d'une manière secondaire; car ce que l'intellect connaît essentiellement c'est la chose même dont l'espèce intelligible est la ressemblance.

³⁵ *Summa theol.* I^a, q. 85, a. 1 ad 5.

Mais en ce qui concerne plus spécialement le mode de connaissance des objets mathématiques, l'intellection ne se produit pas à la suite de l'impression que les images font sur l'intellect, puisque les concepts mathématiques sont le plus souvent entièrement différents des images des choses sensibles. L'acte de connaissance se produit donc par une seconde abstraction. Ici, c'est le cas pour notre intellect de reconnaître la nécessité d'abstraire des images « *Anima non potest intelligere sine phantasmata*³⁶. » Pour les concepts mathématiques particulièrement, saint Thomas ajoute: « *Necesse est quod intelligibilia intellectus nostri sint in specibus sensibilibus secundum esse; tam illa duæ ducuntur per abstractionem, scilicet mathematica quam naturalia, quæ sunt habitus et passionés sensibilium*³⁷. » On voit donc dans quel sens les objets mathématiques sont séparés des choses sensibles.

Mais une précision reste à faire: cette séparation met-elle, en face des choses, une idée qui leur est identique dans ses formes ou contours? Le cercle ou l'ellipse vus par l'imagination et définis par l'intelligence avec précision, ont-ils une contrepartie identique dans les choses? Il serait difficile de dire qu'Aristote ou saint Thomas ont pu enseigner l'actualité de cette identité: car le simple bon sens nous montre que la plupart des formes rondes ne sont pas des cercles parfaits, et que la plupart des formes droites ne sont pas des euclidiennes parfaites. Certes, le cercle et l'ellipse, comme la droite et la sphère, peuvent bien être vus par l'imagination dans les choses où elles se trouvent en puissance: alors le travail d'abstraction consiste à les actualiser d'après la manière régulière. Mais si, au lieu de voir ces figures parfaites en quelque sorte dans les choses, on veut tout simplement abstraire la forme ou les contours actuels de certains objets qui apparaissent ronds ou droits, il est entendu que l'intellect agent doit faire du même coup une double opération pour aboutir au cercle ou à la droite: il doit simplifier ou styliser tout en abstrayant; il doit *construire* en abstrayant; il doit redresser ou ajuster des formes ou des contours approximativement droits ou ronds, pour avoir la droite ou la circonférence parfaite comme résultats de l'abstraction.

³⁶ *Comm. De Anima*, lib. III, lect. 12 (n° 772).

³⁷ *Comm. De Anima*, lib. III, lect. 12 (n° 791).

Même si cette opération de construire n'est pas mentionnée comme telle et clairement dans les textes, elle est certainement impliquée dans les conditions de l'abstraction et dans l'existence du décalage qu'il y a entre les données empiriques et les *hypothèses* du mathématicien. Car en somme, une hypothèse ne donne pas une existence « assertorique » ou même pragmatique à la chose: mais simplement une existence problématique, même si elle exprime le seul étalon connu de référence quantitative. D'autre part, la *simplification* que requiert la théorie aristotélico-thomiste dans le procédé de l'abstraction, revient en somme à une vraie *construction* quand il s'agit des mathématiques, ou si l'on veut des objets atteints au second degré de l'abstraction. La concentration et la séparation subséquentes requises par l'abstraction, comportent un certain *choix*, puisqu'elles doivent laisser de côté certains modes ou attributs de la réalité considérée par l'intelligence. L'esprit choisit ainsi des propriétés qu'il juge assez générales et susceptibles d'être réunies et fondues en un seul concept, pour servir en quelque sorte d'hypostases aux images individuelles et différenciées qui lui viennent directement de l'expérience.

En effet, on ne doit pas oublier la triple opération de l'intellect agent dans le processus de l'abstraction: il rend l'image intelligible; il la rend donc plus simple, puisqu'il lui enlève la matière individuelle et diversifiante; il ne la reproduit pas telle quelle dans son individualité; il la change enfin d'une certaine manière; de sorte qu'on peut parler d'une véritable construction, surtout quand on pense à la liberté relative de l'imagination créatrice travaillant sur une simple matière intelligible au second palier de l'abstraction. En second lieu, l'intellect aboutit ainsi au concept, donc à une renaissance de l'image dans l'esprit avec un double bond, si l'on peut dire, puisqu'il ne s'agit pas ici d'une abstraction au premier degré: or c'est dans ce deuxième rebondissement que se fait la simplification qui équivaut à une construction effective. Et dans la troisième opération, l'intellect se replie sur lui-même, connaît son acte, et peut acquérir de nouvelles idées par analyse et synthèse: on voit bien que dans cette dernière phase, la composition de nouvelles idées équivaut ouvertement à de véritables constructions. Du moment que l'esprit n'est tenu ici que par une nécessité logique liant les relations primitives une fois acqui-

ses à d'autres termes créés pour satisfaire aux relations nouvelles qui s'appuient sur les premières, il est clair qu'il construit les hypothèses qui soutendent les nouveaux concepts. Or, pour autant que ceux-ci conservent de loin des éléments primitivement tirés de l'expérience, on peut toujours s'attendre à les voir par l'imagination en puissance dans les choses. Libre alors à l'intellect de les en tirer plus directement par la séparation ordinaire qui confirme l'abstraction.

Enfin, la construction peut être comprise dans l'abstraction par composition et division, où l'on peut envisager des formes qui se trouvent ou non réalisées dans des sujets, et qui peuvent être pensées séparément en elles-mêmes. Du moment que la forme ou le concept ainsi obtenu n'est pas tenu d'être nécessairement réalisé dans des sujets, il est évident que l'esprit *construit* cette forme ou ce concept à l'occasion des données empiriques. Dans le cas d'une construction mathématique, il est clair qu'elle peut être *vue* ensuite dans les choses, puisque c'est une potentialité qui ne gêne pas l'essence propre de ces choses. Là où le problème devient intéressant, c'est quand il s'agit de construire des concepts mathématiques qui peuvent épouser aussi intimement que possible soit les contours des choses tels qu'ils nous apparaissent, soit les traces des mouvements des corps tels qu'ils nous apparaissent. Pour satisfaire aux besoins hypothético-déductifs et en tenant compte de la restriction de leurs connaissances et de leurs besoins scientifiques, les anciens avaient établi un corps unique de géométrie et un système numérique fondamental qui suffisaient à leurs méditations et à leurs besoins pratiques. Mais ils savaient bien que ce système numérique, comme cette géométrie, ne s'identifiait pas complètement avec les choses, puisque dans la description mathématique des phénomènes, les anciens avaient pour mot d'ordre de *sauver les apparences*, ce qui n'aurait pas été nécessaire s'ils avaient cru à l'adéquation de leurs mathématiques et des mouvements réels.

Mais qu'on n'aille pas croire que la construction des concepts implique une attitude pragmatique de la science. Car elle n'est pas faite de toutes pièces pour une vérification ou une utilisation expérimentale, laquelle sanctionnerait son succès ou son insuccès. Cette construction est faite au moyen de données empiriques et au moyen de relations logiques qui maintiennent ensemble la nécessité des choses

et le parallélisme entre l'esprit et l'ordre dans l'univers. Elle s'organise et s'affirme de la même manière que toute autre connaissance, avec cette différence qu'elle aboutit à un second degré d'abstraction où la confirmation du concept lui est donné par la raison même et non point par les choses. Puisque nous avons affaire ici à une abstraction au second degré, il est juste d'admettre à ce palier des caractères permis par sa nature et convenant à l'originalité des opérations intellectuelles. D'ailleurs, c'est en raison de ces caractères que la philosophie traditionnelle reconnaît à la certitude mathématique cette même nécessité hypothétique que demandent les mathématiques modernes.

Thomas GREENWOOD,
professeur à l'Université de Montréal.

Bibliographie

Comptes rendus bibliographiques

ROBERT MORENCY, s.j. — *L'Union de Grâce selon saint Thomas*. Montréal, L'Immaculée-Conception, 1950. In-8, 287 p. (Studia Collegii Maximi Immaculatæ Conceptionis, n° VIII.)

La théologie connaît actuellement un renouveau remarquable. On en voit une preuve, entre autres, dans le traitement réservé aux questions fondamentales de la vie chrétienne. La théologie de la grâce s'est libérée consciemment des disputes interminables et passablement stériles autour de la prédestination et de la motion divines, pour se concentrer avec un sens plus vif de la foi, sur le mystère de la divinisation du chrétien. Depuis l'encyclique *Mystici Corporis*, plusieurs études scripturaires, patristiques et spéculatives ont voulu jeter de la lumière sur le problème de l'union au Christ et à Dieu. Le P. Morency a eu l'excellente idée de nous faire connaître la pensée de saint Thomas concernant l'union à Dieu par la grâce.

L'auteur se limite aux œuvres de saint Thomas, pour lesquelles il n'envisage d'ailleurs pas le problème d'une évolution possible. Il laisse également de côté les différentes interprétations postérieures, qu'il se contente d'indiquer brièvement. Il n'a pas voulu s'en inspirer, voulant suivre les lignes essentielles que saint Thomas lui-même aurait tracées.

Pour connaître « le mode précis selon lequel le juste est uni à Dieu ici-bas, par la grâce habituelle » (p. 30), l'auteur étudie successivement cette union dans ses deux directions: l'union de Dieu à l'âme et l'union de l'âme à Dieu. Division très claire que saint Thomas ne pourrait désapprouver.

Après avoir rappelé la doctrine commune sur la présence spéciale de Dieu dans l'âme juste par la grâce, l'auteur propose quatre aspects de cette union de Dieu à l'âme: inhabitation, mission, dilection et adoption. Mais la réflexion théologique s'intéresse davantage à l'union de l'âme à Dieu; ce problème occupe donc la partie la plus importante de l'ouvrage. C'est conforme à la position de saint Thomas.

Les divers modes impliqués dans cette union de grâce sont ramenés à quatre: passion, assimilation, finalisation et opération. L'union de passion se fonde sur la relation réelle de la créature à Dieu, cette créature étant ici la grâce sanctifiante, terme de l'opération divine trinitaire. L'auteur rencontre ici l'opinion négative du P. Gardeil. A propos de l'union de similitude, il est question des rapports spéciaux avec les Personnes divines; l'auteur commente avec prudence quelques textes de saint Thomas, capables d'orienter les théologiens contemporains sur un terrain où l'on peut facilement apporter plus de bonne volonté que de lumières. La finalisation n'est pas autre chose que l'attrait suave vers Dieu, que doit éprouver toute âme en état de grâce; elle conduit à l'union d'opération. Celle-ci est « la modalité la plus spécifique de cette union » (p. 171-172, n. 4), ce que dom Chambat n'a pas voulu admettre. On nous donne ici une analyse

étendue et perspicace d'après la psychologie thomiste, des deux éléments de cette union, la connaissance affective et la charité pénétrante. Parlant de l'union à Dieu par la connaissance, le P. Morency estime que Dieu, objet de la vision intuitive, est déjà pour l'âme juste objet de connaissance habituelle. Cette « paradoxale conclusion » qu'on croit « pouvoir affirmer » (p. 228), est bien assez neuve et sans doute peu fondée. Elle perd déjà beaucoup de son poids quand on la réduit à une « aptitude virtuelle et non point actuelle ici-bas » (ibid.). En mettant au point la notion de connaissance habituelle et les rapports ontologiques entre la grâce et la gloire, on finirait peut-être par s'entendre et, qui sait ? par renoncer. On conviendra du moins qu'une aptitude virtuelle ne pèse pas lourd et qu'un état de grâce, d'où est exclue la connaissance actuelle d'un objet particulier, n'est guère plus avancé avec la connaissance habituelle de ce même objet. Dès lors aussi l'union habituelle par l'amour aura à s'appuyer sur une autre connaissance plus réelle.

L'ouvrage se termine par une vue synthétique sur les rapports des différentes unions entre elles et conclut que l'union d'opération est la raison d'être des autres unions: « synthèse supérieure » aux positions de dom Chambat et du P. Gardeil.

Quiconque veut connaître la pensée de saint Thomas aura tout avantage à lire l'étude sobre et solide du P. Morency.

Gijzegem (Belgique).

A. COSSEMENT, o.m.i.

* * *

JUNIPERUS B. CAROL, o.f.m. — *De Corredemptione Beatæ Virginis Mariæ*. *Disquisitio positiva*. Civitas Vaticana, Typis polyglottis vaticanis, 1950. 25 cm., 643 p. (Franciscan Institute Publications, Theology Series, No. 1).

Ce travail se présente comme une étude de théologie positive sur la doctrine de la corédemption. L'A. précise brièvement (p. 45-47) qu'il entendra par « corédemption » la coopération immédiate de Marie à la rédemption objective: non pas, donc, la coopération à la distribution des grâces, non pas non plus la seule coopération éloignée par la Maternité divine. On veut donc chercher « absque præjudicio » (p. 53) si la doctrine de la corédemption ainsi entendue, repose sur un vrai et solide fondement scripturaire ou du moins traditionnel.

Après un chapitre préliminaire sur le double principe d'association et de rétroversion dans l'économie rédemptrice (p. 57-70), trois parties exposent successivement l'argument d'Écriture sainte (p. 73-121), de Tradition (p. 125-505), puis de magistère ecclésiastique (p. 509-619). De son examen critique des textes, l'A. conclut que cette doctrine de la corédemption est contenue « formaliter implicite » dans les saintes Lettres (p. 120-121); qu'on en trouve des indices, insuffisants toutefois, chez les Pères (p. 150), puis qu'elle s'explique de plus en plus chez les écrivains catholiques à partir surtout du XI^e siècle (p. 620); enfin, qu'elle est amplement corroborée par les déclarations des souverains pontifes, de Léon XIII à Pie XII (moins nettement, toutefois, dans les documents de Pie X) (p. 538-539), ainsi que par celles de nombreux évêques contemporains, de toutes les parties du monde (p. 621).

Un premier mérite, et très appréciable, de cet ouvrage, c'est son abondante documentation. En plus d'une bibliographie substantielle, bien que volontairement réduite (p. 8-42), en plus aussi de nombreuses références sur les questions discutées, l'A. nous présente les témoignages de près de trois cents théologiens ou

écrivains catholiques, du IX^e au XIX^e siècle, ainsi que les principaux documents des souverains pontifes et des évêques de ces derniers temps. Sans doute se rend-il bien compte que le recueil n'est pas complet: bien des documents « in latebris bibliothecarum tranquille dormiunt in somno pacis! » (p. 53); mais ce qu'il a patiemment et judicieusement recueilli forme déjà une mine fort précieuse de témoignages sur le sujet; et c'est un apport dont tous les mariologues lui seront reconnaissants. Ajoutons que l'index des auteurs (p. 625-639) permet de se retrouver facilement dans cette abondante compilation.

Nous ne saurions entreprendre ici l'examen détaillé des textes que l'A. apporte ni des conclusions qu'il en tire. Pour nous borner à quelques remarques générales, notons d'abord que la partie scripturaire ne semble pas de tout point satisfaisante. On y souhaiterait moins de polémique et plus de recherche objective et désintéressée; on y souhaiterait surtout plus de rigueur dans l'interprétation du texte sacré. Le seul passage analysé est Gen. 3, 15, éclairé par 1 Cor. 15, 21-22 et Rom. 5, 12-21, ainsi que par la bulle *Ineffabilis Deus*. A supposer qu'il soit vraiment légitime, comme il le semble bien, de voir dans ce texte l'annonce de la pleine victoire de la Vierge, unie à son Fils, sur le démon, il reste qu'on n'en peut tirer les déterminations précises de ce triomphe. Sans doute rien, dans ce passage, ne s'oppose à une coopération immédiate à la Rédemption objective; mais rien non plus n'exige une telle coopération, puisque la seule victoire personnelle de Marie, par l'Immaculée Conception et l'Assomption corporelle, suffirait déjà à rendre raison des termes employés par l'écrivain sacré. Si, de fait, le triomphe de Marie comporte davantage, ce n'est pas dans Gen. 3, 15 que nous le trouverons, mais dans d'autres documents de la Révélation.

L'interprétation des Pères, heureusement, est conduite avec plus de rigueur scientifique, et sa conclusion tempère à bon droit des affirmations trop généreuses de théologiens pressés: « Salvo meliori iudicio, ad solidam demonstrationem doctrinæ de *immediata* Virginis Beatissimæ cooperatione ad *objectivum* Redemptionis nostræ opus, non sufficiunt testimonia Patrum ab auctoribus hucusque prolata » (p. 150), puisque tous ces témoignages restent susceptibles de s'entendre de la seule coopération éloignée, ou encore, de la coopération à la distribution des grâces.

L'examen de la tradition post-patristique constitue, naturellement, la partie de beaucoup la plus considérable de l'ouvrage. Les nombreux témoignages sont d'abord présentés dans leur ordre chronologique, en quatre chapitres (Moyen-âge, XVII^e siècle, XVIII^e siècle, XIX^e siècle), puis un bref chapitre de synthèse (p. 480-505) donne une bonne vue d'ensemble des résultats recueillis, et permet de retracer les origines et le développement de l'affirmation explicite des divers aspects de la corédemption.

Dans l'analyse des documents pontificaux, nous retrouvons des textes bien connus pour la plupart, mais que l'A. sait généralement exploiter avec justesse. Enfin, les témoignages des évêques forment un ensemble impressionnant aussi bien par sa variété que par la netteté de maintes affirmations importantes.

C'est donc dire que le R. P. Carol a fait œuvre à la fois fort utile et fort méritoire, et l'on peut espérer que l'étude théologique et cet important et épineux problème de mariologie en tirera grand profit.

Eugène MARCOTTE, o.m.i.

CLAUDE SCHAHL, o.f.m. — *La doctrine des fins du mariage dans la théologie scolastique*, Paris, Les Éditions franciscaines, 1948. 25 cm., 160 p.

La thèse du R. P. s'ouvre par une introduction dans laquelle il nous indique les « éléments du problème » ou, plus justement, un aperçu scripturaire sur les fins du mariage. Une première partie étudie ensuite les données de la théologie ancienne, c'est-à-dire de saint Augustin et de la tradition qu'il a inspirée, d'Abélard et d'Hugues de Saint-Victor; une deuxième partie continue la même étude chez Gratien, Pierre Lombard et les premiers scolastiques au XII^e siècle; enfin la troisième partie expose la doctrine des théologiens des écoles dominicaine et franciscaine au XIII^e siècle avec saint Albert le Grand et saint Thomas d'Aquin d'une part et saint Bonaventure et Duns Scot de l'autre.

C'est une étude historique très intéressante. Malgré sa concision, elle se recommande par la clarté de l'exposition. De façon générale, sauf le cas de saint Thomas, la doctrine des auteurs y est fidèlement proposée. Cependant l'atmosphère dans laquelle elle y est présentée en fausse parfois un peu, croyons-nous, la vraie signification. Si *l'Avant-Propos* explique que la décision du Saint-Office en date du 29 mars 1944, a réaffirmé la doctrine traditionnelle sur les fins du mariage que de récentes publications menaçaient de bouleverser, il reste pourtant que tout le long de la thèse, on sent la préoccupation, inconsciente peut-être, de l'auteur à vouloir mettre sur un pied d'égalité fin primaire et fin secondaire du mariage. Tout son exposé tend, en effet, à accentuer l'aspect « consortium » du mariage d'une façon qui nous fait penser immédiatement au D^r Doms, surtout quand on considère les références uniquement louangeuses qu'il a à l'ouvrage de ce dernier. Ainsi, à titre d'exemple, le R. P. croira que Pierre Lombard met « sur un pied d'égalité la fin procréatrice et le but médicinal du mariage » et conclura de là que sa conception des fins du mariage est « plus proche de la psychologie humaine que le cadre un peu trop schématique de saint Augustin » (p. 69).

Enfin, après tant et de si pénétrantes études sur la doctrine du mariage selon saint Thomas, publiées avant son ouvrage, on s'étonne de cette conclusion de l'auteur par laquelle il entend juger la doctrine thomiste du mariage: « . . . le Docteur Angélique a surtout vu les finalités de l'union conjugale à travers la philosophie aristotélicienne, qui n'envisage strictement que l'aspect social de la vie sexuelle. Par suite, presque toutes les réalités proprement individuelles, en particulier le bienfait de la société des époux, sont laissés de côté par le docteur angélique. De là aussi une conception du mariage d'où sont absentes les légitimes exigences de l'amour humain. A la lumière des progrès réalisés par ses prédécesseurs, force est d'admettre que le docteur angélique, loin de faire avancer la doctrine matrimoniale, en marque pour le moins un arrêt » (p. 120). Une étude plus objective et plus approfondie de la doctrine de saint Thomas aurait conduit l'auteur à une toute autre conclusion !

Roland OSTIGUY, o.m.i.

* * *

Table des matières

Section spéciale

ANNÉE 1952

Articles de fond

	PAGES
BELLEMARE (R.), o.m.i. — <i>Verbum Caro</i>	73 *-83 *
CROTEAU (J.), o.m.i. — « <i>Humani Generis</i> » et l' <i>existentialisme</i>	151 *-172 *
DEMAN (T.), o.p. — <i>Le concours de la connaissance à la vertu</i>	84 *-103 *
GREENWOOD (T.). — <i>La notion thomiste de la quantité</i> ...	228 *-248 *
LECUYER (J.), c.s.sp. — <i>Le sacerdoce chrétien selon saint Ambroise</i>	104 *-126 *
LESAGE (G.), o.m.i. — <i>Le « Décret de Gratien » et la nature du droit canonique</i>	207 *-227 *
PAGANO (S.), o.m.i. — <i>Évolution de la troisième proposition de Lessius sur l'inspiration dans la Controverse de Louvain (1587-1588)</i>	129 *-150 *
RÉTIF (A.), s.j. — <i>L'œuvre missionnaire, jugement de Dieu</i>	5 *-22 *
SALGADO (J.-M.), o.m.i. — <i>La méthode d'interprétation du droit, en usage chez les canonistes, des origines à Urbain II</i>	23 *-35 *
STROBEL (A.), o.m.i. — <i>Chronique biblique. Ancien Testament</i>	172 *-186 *, 193 *-206 *
STROÏCK (C.), o.m.i. — <i>Les derniers ouvrages de M^{or} Grabmann</i>	36 *-66 *

Bibliographie

Comptes rendus bibliographiques

	PAGES
<i>Actas del primer congreso nacional de filosofia, Mendoza, Argentina, Marzo 30.</i> (Gaston Carrière, o.m.i.) -----	190 *
« <i>Bulletin thomiste</i> » (<i>Nouveau départ du</i>). — (Th. D.)	67 *-68 *
<i>A History of Philosophical Systems.</i> (Henri Saint-Denis, o.m.i.) -----	72 *
AUGUSTIN (Saint). — <i>La Foi chrétienne.</i> (Henri Saint-Denis, o.m.i.) -----	69 *
— <i>Les Révisions.</i> (Henri Saint-Denis, o.m.i.) -----	70 *
BURROWS (M.). — <i>The Dead Sea Scrolls of the St. Mark's Monastery.</i> Vol. I. <i>The Isaiah Manuscript and the Habakkuk Commentary.</i> Vol. II. <i>Plates and Transcription of the Manual of Discipline.</i> (Albert Strobel, o.m.i.) -----	176 *-181 *
CAROL (Juniperus B.), o.f.m. — <i>De Corredemptione Beatæ Virginis Mariæ.</i> (Eugène Marcotte, o.m.i.) -----	250 *-251 *
CERFAUX (L.). — <i>Le Christ dans la Théologie de saint Paul.</i> (Jacques Gervais, o.m.i.) -----	187 *-189 *
CEUPPENS (C. F.), o.p. — <i>Quæstiones selectæ ex epistulis S. Pauli.</i> (Henri Saint-Denis, o.m.i.) -----	127 *
CIPROTTI (Pio). — <i>Observaciones al texto del Codex Juris Canonici.</i> (Germain Lesage, o.m.i.) -----	128 *
DELESALLE (Jacques). — <i>Liberté et Valeur.</i> (Henri Saint-Denis, o.m.i.) -----	191 *-192 *
DEMAN (Thomas), o.p. — <i>Aux Origines de la Théologie morale.</i> (Eugène Marcotte, o.m.i.) -----	127 *-128 *

	PAGES
DUPONT (Dom Jacques). — <i>Essais sur la Christologie de saint Jean.</i> (Henri Saint-Denis, o.m.i.)	187 *
<i>Festschrift Alfred Bertholet zum 80.</i> (Albert Strobel, o.m.i.)	200 *-203 *
GRABMANN (Martin). — <i>Das Seelenleben des heiligen Thomas von Aquin.</i>	39 *-40 *
— <i>Die theol. Erkenntnis — und Einleitungslehre des hl. Thomas von Aquin auf Grund seiner Schrift «in Bœthium de Trinitate».</i>	43 *-54 *
— <i>Die Werke des hl. Thomas von Aquin. Eine literarhistorische Untersuchung un Einfuehrung. 3 stark erweiterte Auflage.</i>	55 *-66 *
— <i>Guglielmo di Moerbeke, O.P., il traduttore delle opere di Aristotele.</i>	40 *-43 *
— <i>Thomas von Aquin. Persoenlichkeit und Gedankenwelt.</i>	38 *-39 *
KAHLE (P.). — <i>Die hebräischen Handschriften aus der Höle.</i> (Albert Strobel, o.m.i.)	181 *-184 *
MARÉCHAL (Joseph), s.j. — <i>Précis d'Histoire de la Philosophie. Tome I. De la Renaissance à Kant.</i> (Henri Saint-Denis, o.m.i.)	128 *
MORENCY (Robert), s.j. — <i>L'Union de Grâce selon saint Thomas.</i> (A. Cossement, o.m.i.)	249 *-250 *
MOORTGART (A.) und SCHARFF (A.). — <i>Aegypten und Vorderasien im Altertum.</i> (Albert Strobel, o.m.i.)	205 *-206 *
MURA (E.) — <i>L'Humanité vivifiante du Christ.</i> (Henri Saint-Denis, o.m.i.)	68 *-69 *
PRITCHARD (J. B.), éd. — <i>Ancient Near Eastern Texts relating to the Old Testament.</i> (Albert Strobel, o.m.i.)	203 *-205 *

PROCKSCH (Otto). — <i>Theologie des Alten Testaments.</i> (Albert Strobel, o.m.i.)	194 *-200 *
RENOIRTE (Fernand). — <i>Cosmology.</i> (Henri Saint-Denis, o.m.i.)	71 *-72 *
SABATIER (Petrus). — <i>Vetus Latina Die Reste des altlatein-</i> <i>schen Bibel.</i> (Albert Strobel, o.m.i.)	184 *-186 *
SCHAHL (Claude), o.f.m. — <i>La Doctrine des Fins du</i> <i>Mariage dans la Théologie scolastique.</i> (Roland Osti- guy, o.m.i.)	252 *
SCHARFF (A.) und MOORTGART (A.). — <i>Aegypten und</i> <i>Vorderasien im Altertum.</i> (Albert Strobel, o.m.i.) ..	205 *-206 *
SCHILDENBERGER (Joh.), o.s.b. — <i>Vom Geheimniss des</i> <i>Gotteswortes.</i> (Albert Strobel, o.m.i.)	172 *-176 *
<i>Scholastica ratione historico-critica instauranda. Acta</i> <i>Congressus scholastici internationalis Romæ Anno</i> <i>sancto MCML celebrati.</i> (Gaston Carrière, o.m.i.) ..	190 *-191 *
SCIACCA (Michele F.). — <i>L'Existence de Dieu.</i> (Henri Saint-Denis, o.m.i.)	70 *-71 *
SIWECK (Paul), s.j. — <i>The Philosophy of Evil.</i> (Jacques Croteau, o.m.i.)	71 *
VLAMING (Th. M.). — <i>Prælectiones Juris Matrimonii ad</i> <i>normam C.I.C.</i> (Louis-Ph. Vézina, o.m.i.)	189 *-190 *

